هشام جعيط

الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي

دار الطليعة - بيروت

الشخصية العربية الاسلامية
والمصير العربي

بيروت ـ لبنان

ص. ب. ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
ايار (مايو) ١٩٨٤
الطبعة الثانية
تموز (يوليو) ١٩٩٠

د. هشام جعيط

الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي

نقله إلى العربية : د. المنجي الصيادي
وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هـذه ترجمـة كتـاب :

LA PERSONNALITÉ ET LE
DEVENIR
ARABO-ISLAMIQUES
PAR
HICHEM DJAÏT
LES EDITIONS DU SEUIL
PARIS
1974

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ١٩٨٤
الطبعة الثانية: تموز (يوليو) ١٩٩٠
الطبعة الثالثة: شباط (فبراير) ٢٠٠٨

مقدمة الطبعة الثالثة

إنّ هذا الكتاب الذي يُنشر بالعربية للمرة الثالثة هو كتاب شباب ظهر بالفرنسية وعمري آنذاك ٣٨ سنة، لكنه حرّر في نفس الوقت والقسم الأوفى من **أوروبا والإسلام** الذي صدر فيما بعد مع إضافات قمتُ بها. ولم يكن هذا المؤلّف الفكري بالأساس أوّل ما كتبتُ في هذا الميدان، فقد أصدرت في مجلة **الفكر** من أوائل الستينات عديداً من المقالات بهذا الصدد، كما أني من جهة أخرى قمتُ بأبحاث تاريخية دقيقة وصميمة نُشرت في مجلات الإستشراق والتاريخ بفرنسا وجُمِعت أخيراً وصدرت عن دار الطليعة في كتاب **تأسيس الغرب الإسلامي**، وهي أيضاً أعمال شباب وأعمال ناجحة في هذا الميدان.

وكان من المفترض أن أواصل الأبحاث التاريخية، إلا أني اتخذت منعرجاً في عام ١٩٦٨ بسرعة فائقة وبدأتُ في تحرير **الشخصية العربية الإسلامية**، ولذلك أسباب خارجية وأخرى داخلية. فمن الوجهة الداخلية، لقد حرمت نفسي من تعميق ثقافتي الفلسفية، التي كنت أميل إليها، زمن تعلّمي بالجامعة واخترتُ ميدان التاريخ لأسباب، على أن لي أيضاً ميلاً لهذا الفن. وأتاحت لي الفرص أن أقوم بهذا التعميق في أوائل الستينات، كما اهتممتُ بصفة خاصّة بما صدر من علوم إنسانية في تلك الآونة كالتحليل النفسي والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة. فقرأت الكثير عندئذ حبّاً بالمطالعة، وإعجاباً بالفتوحات التي قامت بها هذه العلوم.

ولعبت أيضاً الظروف الخارجية دورها في مسار حياتي الفكرية. فقد كانت بلاد المغرب غداة انتهاء الاستعمار في مرحلة تمخّض، وكانت تطرح إشكاليات حضارية متعدّدة تتبعتها عن كثب، وهذا يجري أيضاً على المشرق العربي. لكنّ النظام البورقيبي في تونس شهد نكسةً وتقهقراً بدءاً من عام ١٩٦٧ لأسباب داخلية، إذ حصل تصلّب وقمع للفئات المثقفة الجامعية خصوصاً. وتفاقم الأمر في عامَيْ ١٩٦٨ و١٩٦٩، فزُجّ بناسٍ في السجون وعرف آخرون التعذيب والإضطهاد. وعرفتُ بنفسي نوعاً من المضايقة صادرة عن بورقيبة بذاته. وما زاد الجو تعفناً أن النظام انقسم على نفسه فأزيح التعاضد والخيار الاشتراكي في خريف ١٩٦٩ وزُجّ

بأحمد بن صالح في السجن وهيمن جو متعفن على الساحة.

عندئذ قرّرتُ الهجرة إلى فرنسا. وهناك وسّعت من آفاقي في المعرفة والإهتمامات، ومن المفارقات أني تعرّفت في باريس على عدد من المفكرين العرب، كما طالعتُ الكتب والمجلات الخاصة بشؤون العرب. فلولا تواجدي هناك في فترة حساسة، لم يكن هذا الكتاب ليُكتب أو يتخذ الشكل الذي عرفه، مُغَذاً بالاتصالات والمطالعات، وبالخصوص بتشجيع ناشر من أهمّ ناشري باريس: دار سوي.

على أن الكتاب يبقى كتاب شباب كما قلتُ ولو أني أتماهى مع محتواه إلى اليوم وأتفق مع أغلب ما جاء فيه. هو كتاب شباب من عدّة وجهات: فهو يحوي كل ما فكّرت فيه وكأني أردتُ أن أقول كلّ شيء جال في خاطري: الهوية، مستقبل العرب والحداثة، فلسفة الدّين، نفسية الإنسان العربي، استكناه المستقبل فيما يخصّ الدولة والمجتمع. وقد يبدو ذلك تكديساً لعدّة مستويات أو عدة بحوث أتت جنباً لجنب، وهذا صحيح، إلا أن محور الشخصية العربية ـ الإسلامية والصيرورة العربية يبقى هو الأساس، سواء كانت هذه الشخصية تاريخية، مُعطاة من التاريخ، أم أساسية أي منظراً إليها من الوجهة النفسية ـ الاجتماعية، أم يتداخل فيها العنصر الديني، أم أخيراً جيو ـ ستراتيجية في بُعدها المستقبلي.

طبعاً، لقد اعتمدتُ كثيراً على تجربتي كتونسي وكنتُ إذّاك، في الستينات، منغمساً في مجتمعي كما أني وليد فترة الاستعمار عايشتها عن كثب. من هذا الوجه، هذا الكتاب شهادة عن ذلك الزمان، زمان الخمسينات والستينات يجتمع فيه عنصر الوثيقة وعنصر السيرة الذاتية في الوقت ذاته. ولقد كنتُ غير مرتاح لما اتّسم به عهد بورقيبة من إجحاف في التغريب وما اتّسم به جيلي في نفس الإتجاه، مع أني ثقافياً كنتُ متكوناً في فرنسا ولي معرفة معمّقة بالفكر الغربي. إلا أني كنتُ أتحرّج من سرعة الإنقلاب في الضمير الذي طرأ، كما استأتُ فيما بعد من ابتعاد النخبة القومية المشرقية عن الإسلام عندما تعرّفتُ عليها. لذا، رأيتُني لا أتصور شخصية عربية من دون بُعد إسلامي كيفما كانت صفته، ولم يكن آنذاك أي وجود للصحوة الإسلامية. فلم يشهد هذا الكتاب صدى في المشرق إلا من طرف ميشيل عفلق وصحبه المقرَّبين، وقد قرأه بالفرنسية. فلفت نظرهم إلى فكرة الشخصية العربية ـ الإسلامية وطلب منهم تعميق هذا المفهوم. أما في فرنسا، فقد تبقى اهتمام عناصر من النخبة القريبة من تيار المسيحية ومن مدرسة "إسبري" التي أسّسها إيمانويل مونْيي، وإلى حد ما من طرف ريمون آرون وبعض رفاقه، لأنه اعتبره كتاباً مناهضاً للماركسية، وكانت الماركسية والعلمانية طاغيتين على الوسط الفكري في فرنسا وبصفة مجحفة. والغريب أن الأمر كان كذلك

في وسط المثقفين العرب: هم علمانيون، مناهضون للإسلام، وأغلبهم ماركسيون أو من القوميين المتصلّبين. فلم يكن يوجد في تلك الفترة فكر ليبرالي متفتح ومتسامح، يقبل بالأفكار الأخرى ويطالب بعمق النظرة وبسعة الإطلاع. ولذا لم يُقرأ هذا الكتاب كثيراً من طرف العرب وإذا قُرأ من البعض فإنه لم يُفهم حقاً.

ومن حسن الحظّ أن وُجد بعد فترة زمنية مثقف تونسي بادر بترجمته إلى العربية وناشر لبناني اهتم بنشره هو المرحوم بشير الداعوق الذي نشر فيما بعد كل كتبي واعتبر أن لها قيمة، فأنا وقرّائي مدينون له بذلك وهو الذي خدم طيلة حياته الثقافة العربية الخدمة الحقّ، يعترف له بذلك كل من عرفه، كما سيُسجل له المستقبل، مستقبل الثقافة، أياديه البيضاء على الفكر العربي الحديث.

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩١٦
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى: أيار (مايو) ١٩٨٤
الطبعة الثانية: تموز (يوليو) ١٩٩٠
الطبعة الثالثة: شباط (فبراير) ٢٠٠٨

مقدمة الطبعة الثالثة

إنّ هذا الكتاب الذي يُنشر بالعربية للمرة الثالثة هو كتاب شباب ظهر بالفرنسية وعمري آنذاك ٣٨ سنة، لكنه حرّر في نفس الوقت والقسم الأوفى من **أوروبا والإسلام** الذي صدر فيما بعد مع إضافات قمتُ بها. ولم يكن هذا المؤلّف الفكري بالأساس أوّل ما كتبتُ في هذا الميدان، فقد أصدرت في مجلة **الفكر** من أوائل الستينات عديداً من المقالات بهذا الصدد، كما أني من جهة أخرى قمتُ بأبحاث تاريخية دقيقة وصميمة نُشرت في مجلات الإستشراق والتاريخ بفرنسا وجُمِعت أخيراً وصدرت عن دار الطليعة في كتاب **تأسيس الغرب الإسلامي**، وهي أيضاً أعمال شباب وأعمال ناجحة في هذا الميدان.

وكان من المفترض أن أواصل الأبحاث التاريخية، إلا أني اتخذت منعرجاً في عام ١٩٦٨ بسرعة فائقة وبدأتُ في تحرير **الشخصية العربية الإسلامية**، ولذلك أسباب خارجية وأخرى داخلية. فمن الوجهة الداخلية، لقد حرمت نفسي من تعميق ثقافتي الفلسفية، التي كنت أميل إليها، زمن تعلّمي بالجامعة واخترتُ ميدان التاريخ لأسباب، على أن لي أيضاً ميلاً لهذا الفن. وأتاحت لي الفرص أن أقوم بهذا التعميق في أوائل الستينات، كما اهتممتُ بصفة خاصّة بما صدر من علوم إنسانية في تلك الآونة كالتحليل النفسي والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة. فقرأت الكثير عندئذ حبّاً بالمطالعة، وإعجاباً بالفتوحات التي قامت بها هذه العلوم.

ولعبت أيضاً الظروف الخارجية دورها في مسار حياتي الفكرية. فقد كانت بلاد المغرب غداة انتهاء الاستعمار في مرحلة تمخّض، وكانت تطرح إشكاليات حضارية متعدّدة تتبعتها عن كثب، وهذا يجري أيضاً على المشرق العربي. لكنّ النظام البورقيبي في تونس شهد نكسةً وتقهقراً بدءاً من عام ١٩٦٧ لأسباب داخلية، إذ حصل تصلّب وقمع للفئات المثقفة الجامعية خصوصاً. وتفاقم الأمر في عامَيْ ١٩٦٨ و١٩٦٩، فزُجّ بناسٍ في السجون وعرف آخرون التعذيب والإضطهاد. وعرفتُ بنفسي نوعاً من المضايقة صادرة عن بورقيبة بذاته. وما زاد الجو تعفناً أن النظام انقسم على نفسه فأزيح التعاضد والخيار الاشتراكي في خريف ١٩٦٩ وزُجّ

بأحمد بن صالح في السجن وهيمن جو متعفن على الساحة.

عندئذ قرّرتُ الهجرة إلى فرنسا. وهناك وسّعت من آفاقي في المعرفة والإهتمامات، ومن المفارقات أني تعرّفت في باريس على عدد من المفكرين العرب، كما طالعتُ الكتب والمجلات الخاصة بشؤون العرب. فلولا تواجدي هناك في فترة حساسة، لم يكن هذا الكتاب ليُكتب أو يتخذ الشكل الذي عرفه، مُغَذاً بالاتصالات والمطالعات، وبالخصوص بتشجيع ناشر من أهمّ ناشري باريس: دار سوي.

على أن الكتاب يبقى كتاب شباب كما قلتُ ولو أني أتماهى مع محتواه إلى اليوم وأتفق مع أغلب ما جاء فيه. هو كتاب شباب من عدّة وجهات: فهو يحوي كل ما فكّرت فيه وكأني أردتُ أن أقول كلّ شيء جال في خاطري: الهوية، مستقبل العرب والحداثة، فلسفة الدّين، نفسية الإنسان العربي، استكناه المستقبل فيما يخصّ الدولة والمجتمع. وقد يبدو ذلك تكديساً لعدّة مستويات أو عدة بحوث أتت جنباً لجنب، وهذا صحيح، إلا أن محور الشخصية العربية ـ الإسلامية والصيرورة العربية يبقى هو الأساس، سواء كانت هذه الشخصية تاريخية، مُعطاة من التاريخ، أم أساسية أي منظراً إليها من الوجهة النفسية ـ الاحتماعية، أم يتداخل فيها العنصر الديني، أم أخيراً جيو ـ ستراتيجية في بُعدها المستقبلي.

طبعاً، لقد اعتمدتُ كثيراً على تجربتي كتونسي وكنتُ إذّاك، في الستينات، منغمساً في مجتمعي كما أني وليد فترة الاستعمار عايشتها عن كثب. من هذا الوجه، هذا الكتاب شهادة عن ذلك الزمان، زمان الخمسينات والستينات يجتمع فيه عنصر الوثيقة وعنصر السيرة الذاتية في الوقت ذاته. ولقد كنتُ غير مرتاح لما اتّسم به عهد بورقيبة من إجحاف في التغريب وما اتّسم به جيلي في نفس الإتجاه، مع أني ثقافياً كنتُ متكوناً في فرنسا ولي معرفة معمّقة بالفكر الغربي. إلا أني كنتُ أتحرّج من سرعة الإنقلاب في الضمير الذي طرأ، كما استأتُ فيما بعد من ابتعاد النخبة القومية المشرقية عن الإسلام عندما تعرّفتُ عليها. لذا، رأيتُني لا أتصور شخصية عربية من دون بُعد إسلامي كيفما كانت صفته، ولم يكن آنذاك أي وجود للصحوة الإسلامية. فلم يشهد هذا الكتاب صدى في المشرق إلا من طرف ميشيل عفلق وصحبه المقرَّبين، وقد قرأه بالفرنسية. فلفت نظرهم إلى فكرة الشخصية العربية ـ الإسلامية وطلب منهم تعميق هذا المفهوم. أما في فرنسا، فقد تبقى اهتمام عناصر من النخبة القريبة من تيار المسيحية ومن مدرسة "إسبري" التي أسّسها إيمانويل مونْيي، وإلى حد ما من طرف ريمون آرون وبعض رفاقه، لأنه اعتبره كتاباً مناهضاً للماركسية، وكانت الماركسية والعلمانية طاغيتين على الوسط الفكري في فرنسا وبصفة مجحفة. والغريب أن الأمر كان كذلك

في وسط المثقفين العرب: هم علمانيون، مناهضون للإسلام، وأغلبهم ماركسيون أو من القوميين المتصلّبين. فلم يكن يوجد في تلك الفترة فكر ليبرالي متفتح ومتسامح، يقبل بالأفكار الأخرى ويطالب بعمق النظرة وبسعة الإطلاع. ولذا لم يُقرأ هذا الكتاب كثيراً من طرف العرب وإذا قُرأ من البعض فإنه لم يُفهم حقاً.

ومن حسن الحظّ أن وُجد بعد فترة زمنية مثقف تونسي بادر بترجمته إلى العربية وناشر لبناني اهتم بنشره هو المرحوم بشير الداعوق الذي نشر فيما بعد كل كتبي واعتبر أن لها قيمة، فأنا وقرّائي مدينون له بذلك وهو الذي خدم طيلة حياته الثقافة العربية الخدمة الحقّ، يعترف له بذلك كل من عرفه، كما سيُسجل له المستقبل، مستقبل الثقافة، أياديه البيضاء على الفكر العربي الحديث.

مقدمة

هذا الكتاب ، حملت في نفسي عناصره الأساسية منذ أمد طويل . أمّا أن يتمّ تحريره وإكساؤه الشكل الخاص به ، فتلك مسألة أخرى . لقد طال تردّدي في اقتحام هذه المغامرة بالرّغم من تشجيع بعض الأصدقاء لي ، وكأنّما اصبت بعجز الانجاز ، ذلك العجز الذي كان يبدو لي سمة المفكّر التونسي ، بل المفكّر المغربي بصفة أعمّ . وألقت بي عدّة ظروف استثنائية في هذا العمل ، وواصلت القيام به رغم المقاومات الدّاخلية والضّغوط الخارجية .

انطلق هذا التفكير أساساً من تجربتي كإنسان تونسي . في تونس ، تنقّلت بين عوالم متباينة حيث تيسّر لي ان ألحظ وجهات نظر متعدّدة في القضايا المطروحة. لقد عايشت هذه القضايا فكانت قضاياي وجعلتها كذلك . لكنّ تكاثر العلاقات الانسانية ليس يثري الفرد فقط ، بل هو أيضاً يجرّ المواجهة ويجلب نوعاً من التحدي لتماسك الانا وهو في النهاية يؤول الى الألم والعزلة . إنّني لم اكن في تونس مرتاحاً إلى اي محيط معيّن . وضمن هذا التكدّر كنت ألمس في نفسي تعطّشاً الى آفاق فكرية ارحب وفي آن ثورة على تحديات مستديمة للعقل والانسان . ذلك أنّ الفكر الحرّ مطوّق بشتّى أشكال التعصّب ، وهو لا يرتاح أن يقيّد في اية اغلال ولا في اية نظرة جزئية غير شمولية أو موضوعة مسبقاً للامور . وبذا ، يستهدف هذا البحث أساساً توضيح الرّؤية في نفسي ، وتدقيق آرائي في همومي الفكرية ، وان امدّد بحثي الدّاخلي عن الحقيقة .

فهل هذا قلق فريد ؟ ظنّي أنّ الحيرة وعدم الرضا هما اليوم إحدى الميزات القائمة للضّمير الفكري المغربي . لكنّ ما هو خمير حافز على التعبير والابداع في مكان آخر يصبح هنا تردّداً وعجزاً وجدباً . ولماذا هذا ؟ في التطوّر الرّاهن للمغرب العربي من الواضح أنّ العمل والسياسة يفوقان الفكر والمعرفة والثقافة . لقد تغرّب الفكر في التاريخ الفوري فلم يعد يسيطر عليه بل إنّ هذا التاريخ يخترقه وينعكس عليه . وتلجأ الحيوية الفكرية إلى الخطاب الشّفوي وبذلك تشكّل امتداداً للتقاليد العربية القديمة . وممّا لا شكّ فيه أنّ مناخ العسف الفكري السائد في ربوعنا من اقصى المشرق إلى اقصى المغرب العربيين يفسّر إلى حدّ كبير تكميم التعبير . لكنّ خنق الحرية لم ينجح أبداً في عرقلة هزات العقل تماماً .

والحقّ أنّ هناك أسباباً تاريخية واجتماعية أكثر دقّة تفسّر هذا التنازل عن الفكر النّقدي . مثلاً بتونس ومنذ أكثر من اربعين سنة ، تلقّطت دوامة العمل ذوي العقول القيّمة . وبنجاح العمل التاريخي ، تلقّفت ممارسة السلطة نفس هذه العقول . ومن القديم شاركت طبقة المفكّرين بصور متفاوتة في أجهزة الدّولة . وقد تكون في وقت ما تشكلت ارستوقراطية فكرية وادارية . ولذا تمادى هذا التقليد بفضل عناصر مجدّدة .

إن المثقفين الذين يحكموننا اليوم في تونس لم يعودوا مفكّرين قطعاً . لكن الندامة انتابت بعضاً منهم حيث فوتوا الفرصة على انفسهم . ولذلك فهم أكثر عداء لظهور مواهب جديدة ، أما عامة الذين لم يتحملوا المسؤوليات ، فهم يعيشون على الأمل الخادع في الوصول اليها يوماً . وإذا هم لم يندمجوا بحماس في النشاط الفكري، فذلك لأنهم لم ييأسوا كل اليأس من بلوغ السلطة، اية سلطة، ولشعورهم أنهم يمرون بحالة عبور متواصل، ولا شيء يتم أو قلما يحدث أمر.

ومن أكثر الأمور دلالة أن النشاط الفكري القائم اتجه في أغلبه الى الحياة الجامعية . ويجتمع ضمن هذا التقليد الناشىء الوزن اللاشعوري للنموذج الاسلامي ـ خاصة منه الزيتوني ـ وجاذبية النموذج الفرنسي المقتبس فعلاً في وقت صار فيه متجمداً. إنه لا يُعترف للوظيفة الجامعية بأنها تشكل قيمة من الوجهة الاجتماعية . فهي لا تتمتع إلا قليلاً بالمهابة التي كانت مرتبطة بالعلماء القدامى ، ولا ترتبط بالعلم الذي يكفله الدين ، أي في نهاية الأمر الذي يكفله الله . ونحن لا نخرج في هذا الوضع على اية حال من دائرة الوظيفة والنفوذ والسلطة والقيمة الاجتماعية .

إنه لا يوجد قط طموح الى التفكير في هذا العالم الجامعي وهناك راي مسبق تجاه التفكير الحر . لقد استحوذ التبحر على كافة القدرات ، وهذا وضع معاكس كل المعاكسة للوضع السائد في المشرق حيث تطمس سيول اللفظية كل جهد علمي جدي . لكن النتيجة اننا نجد في تونس تبحراً علمياً جافاً وما زال متلجلجاً . اما في المشرق ، فيسود فكر مجدب متمذهب تمذهباً متدنياً غير متمكن من وجهة المعرفة . إن إعمال الفكر هنا وهناك بخصوص الماضي والمستقبل هو من نصيب رجل السياسة أي الشخص المتحزب ، العاجز فضلاً عن ذلك عن تنظير خطابه . ومن المفارقات ان وصلنا من اقصى المغرب التفكير الناقد الاكثر إقداماً والمتعلق بقضايا العالم العربـي. كما أن الأبحاث الاكثر تقدماً في حقل التعبير الأدبـي متواصلة في نفس البلد. فكأن الفكر الذي ترك له الحبل على الغارب، استرد منهجه وروحه النضالية. أما الجزائر من جهتها، فقد كانت مدة طويلة في مقدمة الأدب المغربـي. لكن الظرفية التاريخية جعلت التعبير الفرنسي يستعمل اليوم في هذا القطر بشعور الذنب، وهناك، من جهة أخرى، تيار مبدئي يعادي الفكر، وهو موجود في صلب الدولة، فترتب عنه هجرة اكفـا العناصر. واخيـراً، نلحظ غياباً للتقاليد الجامعية في الجزائر وقطيعة طالت مـع الإرث العربـي الإسـلامي، فنتـج عن هذا وجود تفوق واضـح لأدب الخيال على التفكير التاريخي الفلسفي المرتبط حتماً بالعلوم الإنسانية.

ورغم كل هذه المصاعب ، فقناعتي أن تجديد الفكر العربي لن يأتي من المشرق بل من هذا المغرب المتمزق قطعاً . فإذا أمكن التأسف لكون النهضة الفكرية لم تكن في مستوى النهضة السياسية في الجناح المغربي من العالم العربي، فان الاتجاه العام لا يمكن أن يتجه إلاّ الى الأعلى. أما في المشرق، فقد توقف التقدم الذي طرأ في الماضي، بحيث صار يمكن اعتباره تقهقراً ثقافياً أكثر منه ركوداً أو التواء . يا له من تلعثم اذا ما قارنا حالة اليوم بالفوران الممتاز الذي ظهر في النصف الاول من القرن العشرين ! إن الاتجاه السلطوي للدولة قد ضيق الخناق على كل روح للنظر الحر . وأكثر من ذلك ، لم يلقح الفكر في المشرق مباشرة بالثقافة الغربية ، فآل ذلك الى استيعاب مضطرب أو مغلوط لمكاسب الحداثة العالمية ، كما ترتب عن ذلك نظرة لا تقل خطأ للتاريخ العربي القديم . فهنا يتطابق قلب الاسلام والعروبة مع ذاته تطابقاً له من الكمال والارتباط بالماضي ما يجعله يعجز عن رؤية ذاته ورؤية ذلك الماضي . وبما أنّ شخصية المغرب متمزقة فعلاً ، فقد أفرزت مسافة تجاه الذات ، وهي بذلك حرّرت نظرتها اليها وهو الشرط الضروري لكل حقيقة . إن المغرب يوحد بين الاتجاه الأكثر إغراقاً في القديم والاتجاه الأكثر تفتحاً ، بين ركود راسخ وبين أمتن قوى الابتكار . وهو سيبقى دون شك متأخراً عن المشرق في العدد وفي تنوع الأعمال المؤلفة لأمد بعيد ، لكنه سيسبق المشرق في النوع والقيمة ، وهو بصدد القيام بذلك .

إني بصدد التفكير مثلاً في آراء عبد الله العروي ، التفكير الذي يتصف بالاتزان والرقة والمتانة . وهناك تيارات فكرية أخرى في حالة نشوء وهي تتجه الى الفلسفة واللسانيات ، وهناك مغاربة يعملون على تصنيفها . إنها تيارات تمثل جهداً لا يعادله جهد مماثل في المشرق ، لعلاقتها المباشرة بالتقاليد الثقافية الاسلامية العربية ولارتباطها بتقاليد الغرب .

وإذا كان تفكيري يندرج ضمن مسيرة الفكر الاصلاحي الاسلامي، وإذا كان امتدادا لمقصده ، فانه ينفصل عنه تماماً في محتواه . وإن تأثرت أيضاً بتآليف ميشيل عفلق الذي كان له العزم على تغيير الامور مباشرة ، كما تأثرت أيضاً بحماسه الحاد الذي تضمنه كتابه « في سبيل البعث » ، فإنّي لا أشعر بانتمائي الى الأسرة الروحية التي في هذا الاتجاه . وبما أني بصدد البحث عن عناصر لنظرة عامة للتاريخ تتجه الى قضايا عالمي بالذات ، فإني مستمر في العمل بتقليد الفكر التاريخي المغربي دون شعور مني . في كل أزمة حضارية كبرى ، وكلما وجد المرء نفسه في منتهى عالم معين إلا وبرز على الساحة المغربية تفكير مسلط على التاريخ . فقد رافق القديس اغسطينس وابن خلدون وخير الدين باشا على التوالي ، نهاية الامبراطورية الرومانية ، ونهاية اسلام العهد الوسيط ، وموت الاسلام التركي المتوسطي المنبثق عن القرن السادس عشر . كانت حقاً فلسفتهم التاريخية أقوى ما أفرزت بدورها في هذا الميدان ثقافة جنوب حوض البحر المتوسط . ولا شك أن الفترة المعاصرة التي عاشت طيلة قرن تسرباً هائلاً للغرب، ثم التحرر السياسي، عليها أن تساعد بدورها على نشوء تيار فكري يسجل ضمن التمزق نهاية عصر، وينظّر الوعي الأكثر حدة.

على أن هناك اليوم أسباباً للأمل لم تكن موجودة في عصر ابن خلدون أو عصر خير الدين . ولذا يجب إثراء الآفاق الفلسفية التاريخية بالبعد التنبئي .

إن هذا الكتاب الذي هو محاولة نقدية وانتروبولوجية وتاريخية ـ فلسفية ، يريد لنفسه

أن يكون أيضاً نداء للضمير العربي والاسلامي .واقصى طموحه أن يثير اليقظة . هناك في العالم العربي والاسلامي انحباس في القول وفاصل بين التفكير والقول ، لكن يجب أن ننقل الى الساحة العامة ما نفكر فيه.ان هذا الخطاب يعبر عن نفسه بلغة واضحة في مواجهة كل أنواع الارهاب وكافة المستجدات الفكرية والتقاليد المدرسية . وهو يخاطب الضمير الرفيع والبسيط معاً ، الخائض في الحياة البشرية . وقد وقعت مراعاة التقدم الذي أحرز عليه العلم في التاريخ وعلم الاجتماع والتحليل النفسي ، قدر المستطاع . لكني لا أبالي بتعليق أحد المختصين على نقطة معينة . ذلك أنه لم يكن للعلم سوى نظرات جزئية مسلطة على الأشياء والناس . إن العلم يستهدف قطعاً الحقيقة في حد ذاتها ، لكن لا يمكنه ان يكون في مستوى آخر الا في خدمة الفكر الشمولي الذي يستهدف الانسان بتمامه . ولا نرى قيمة للاتجاه المعاكس للإيديولوجيا ، وهو ما يتصف به العلم المعاصر ، إلا إذا عارض إيديولوجيات العسف التي تبسط الامور . وليس له أن يعادي الفكر المفتوح الحر المنشغل فضلاً عن ذلك بالحقيقة . إن تحليل الواقع أمر محمود. لكن الانشــاء من العدم ، أو أن يُستخرج من الكائن ما هو خفي وهو يطرق الباب يريد الانفجار ، فذاك مشروع يتجاوز العلم .

إن إبداع مثل إنساني عال ، وإعادة تحديد القيم، والمساهمة في الاستفهام الذي يتحدى الانسان في عصرنا ، دون التنازل للاعتباط الإيديولوجي ، لهذا فيما يظهر مهمة ملقاة على عاتق المفكرين لهذا الجيل . ولا يمكن بأية حال أن تنمو حضارة ما دون أن تطرح من الأساس مبادىء نموها . ويكون ذلك إما بصورة مجملة وعلى صعيد النظرية ، وإما بفضل ما تبذله شخصية من الشخصيات من جهد شخصي ، حين تجمع في ذاتها فضائل الفكر والعمل . إن مشروع الغرب الثقافي يمد جذوره في الفكر اليوناني الذي كان من بين أعلامه افلاطون ،وكذلك جماعة المبدعين في القرن الخامس . ومن جهة أخرى فإن النظرية كانت مصحوبة بعمل محدد عند محمد وماركس .

بل إنّ ما لا يوازى خاصّة، ضمن نبوءات الماضي، في الدين مثلاً، انّ النبوءة اضفت على المساعي البشرية اللاّمتناهية ثوباً توحيدياً صارماً .

ولا ندّعي من جهتنا بلوغ مثل هذا الأمر ، بل إن تفكيرنا سيتميز بنقصانه وتناقضاته . فلن يتضمن ما من شأنه أن يشبه التأكيد الذي لا يشوبه الغموض . ولا يقوّم بنتائجه الايجابية ، بل بتشعب اطواره . ذلك أنه يريد لنفسه ان يكون توتراً حياً بين التناقضات ، وهدفه من وراء ذلك هداية الضمائر .

ولا مناص لرجل الفكر من التفكير في مستقبل مجتمعه دون قلق مبرح ، لشعوره بمسؤوليته . حقاً ، ليس لنا أن نبالغ في تقدير ما للافكار من دور في حياة البشر ، إذ ليس لها كلها التأثير المرغوب فيه على الواقع . لكن منطق التاريخ أو صدفه تضفي على بعض الأفكار إشعاعاً يكون غير مرتقب أحياناً ، بالرغم مما يصيبها من تشويه في اغلب الأحوال . ويتضمن كل فكر متمحور على العمل هذه المجازفة وغيرها من المجازفات الأكثر خطورة ، لكن علينا قبول هذه المخاطر والتسلح باليقظة الضرورية.

الحقيقة اني اجهل الى اي حد سيجد هذا التفكير المعروض في هذا الكتاب والذي سيمتد الى تآليف اخرى ، أصداء في العالم العربي. فيمكن وصفه تباعاً بانه متغرب وسلفي وإيديولوجي وروحاني ... وهناك تسميات أخرى ؟ فهناك دغماتية ضمنية تحرك الآفاق المتعارضة للعقل العربي بما في ذلك الضمير العلمي وهو أفق ضئيل . يميل العرب الى قبول آخر ما اكتشفوه ، بحرارة وحماس . فإذا كانوا مع الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم . وإذا كانوا ثوريين، فلم يبق مكان إلا للثورة. وإذا كانوا نقديين، فيصبح كل مقترح بنّاء بالنظر للمستقبل هباء . وإذا تردد الفكر ورجع الى ذاته محاولاً فهم تشعب الظاهرة الانسانية ، فهو يكون إما انتقائياً أو غامضاً ، إذ لا تعرف التسمية التي يمكن ان تلصق به . وكأن كل خلق مستحيل وكأنه لا يمكن ان يأتي الشيء القيم الا من الخارج أو من الماضي . إن هذه العبودية الفكرية المزوجة بعدم التسامح تشكل عبئاً مضنياً على من كان عزمه صادقاً .

فلنخاطب الشعب الكثير المقبل بلغة العزة التي يجب ان نزوده بها ، والصورة الرفيعة لذاته وللانسان والتي يجب أن تُردَّ إليه. الشخصية والصيرورة، ذانك هما الموضوعان المركزيان للتأليف ، وحولهما تتجمع المواضيع الاخرى أو انهما بالاحرى يحركان ويعبران تفكيري من طرف الى طرفه الآخر . وفي هذه الجدلية القائمة بين الكائن والتغيير، لا تعني هذه المقابلة أن هناك نقطة للانطلاق هي الشخصية، ونقطة للوصول هي المصير. ولا يعني ذلك اننا نصف الماضي والحاضر وما يتخبط فيه الحاضر من تعطيل ، ثم إنه يقع تصور مستقبل حلم في فترة ثانية . يجب أن تكون الشخصية ذاتها صيرورة ، وأن يتجذر المصير السياسي والتاريخي والاجتماعي في أساس، في كينونة , في تاريخ . فلا ينشأ المصير من لاشيء ، وليس هناك وجود ثابت لأية شخصية مهما كانت متانتها . ومما نؤاخذ عليه مؤاخذة جدية الحركة الاصلاحية في القرن التاسع عشر ، وهي نفس المؤاخذة التي يمكن توجيهها بدون تمييز للمتحزبين للاصالة كما « لمؤيدي التقنية » العنيدين ، هو بالفعل تلك الثنائية التي تروم فصل الكائن عن الفعل ، كما يحلو لجاك بيرك القول ، بمعنى فصل الشخصية عن المصير التاريخي والأنا عن « الوضعية » ، كما في عبارة إيريك فايل (Eric Weil) .

فهناك من يرغب أن تبقى الذات هي بعينها ، لكن مع تغير الحالة ، ومن الناس من يرغب في الاّ يتغيّر شيء اذا لزم أن نصير بهذا الثمن غير ما نكون ، أو على العكس أن يتغير كل شيء تغيراً عنيفاً بدون تمييز ولا تقدير لأي شيء ، لا للماضي ولا للشعور ولا لخيوط الكائن العميقة . إن « الشخصية والمصير » تعني من وراء كل هذه المواقف جدلية الانفصال والاستمرار من الوجهة الزمنية ، كما الجدلية بين الأنا وكامل المحيط الموضوعي الذي يسبح فيه الأنا (الدولة ، المجتمع ، الدين ، الثقافة) من الوجهة الحالية والنسقية .

ندرس في الفصل الأول الشخصية العربية الاسلامية في حد ذاتها ، ونسميها إما تاريخية لوجود أسمها التاريخية وإما إيديولوجية ـ ثقافية ، وحتى نمنحها دوراً في المستقبل وفي آن واحد ، نرد اليها قيمتها الذاتية . تمدنا الشخصية العربية الاسلامية بموقع ووجه في مغامرة الحضارة : انها المفرد العالمي الذي يعكس العالم الانساني كافة عبر انسانيته لكنها

ايضاً مصدر للطاقة لبناء مصير سياسي وتاريخي جديد كما لبروز كافة قوى التجديد والخلق في المجتمع والدولة والثقافة .

أما موضوع الفصل الثاني ، فهو المصير السياسي . وهو يشكل الاطار الذي تتطور فيه الانسانية العربية ، والدعامة لنشاطها بصفتها جماعة . وهو يترجم ويجسم الشخصية في معنى معين : ومن معانيه الاخرى هو مصير وإسقاط على المستقبل وخلق للكيان او الواقع الموضوعي. ينبغي تكوين الوحدة العربية، لكن ليس بأية صورة وبأي ثمن. فإن حققت الوحدة الشخصية ، فإن البحث عن المناعة والسعادة يكون أيضاً مبرراً لها . ولا تبدو لنا ممكنة وقويمة إلّا إذا شُحنت بمشروع حضاري إنساني وإصلاح عميق للشخصيـة والعقيدة والمجتمع . وبذا فلن تجد الشخصية العربية الاسلامية تكاملها المحسوس الا في كيان عربي يترقب الانشاء ، وهو الذي يحيلنا بدوره على مشروع شامل هو محتوى المصير بالذات .

وما عسى ان تكون الحركة العميقة التي من شانها أن تحرك الكيان العربي الاسلامي ؟ لا تقليدية ولا تحديثية على طريقة الغرب ولا ماركسية . التقليد موجود قطعاً وهو يخترق الكيان التاريخي كافة . وينبغي تقبل الحداثة بصورة جدية ، لكننا نرفض الاتجاه التقليدي والحداثة بصفتهما الايديولوجية . فالأول يتعلق بمضمون وقع تجاوزه ، إذ يتناسى أن الانسانية أثرت مكاسبها وأن الاتجاه العالمي في حالة تكون ، والثاني بصفته تغييراً صرفاً لا يقوم على شيء متين . والماركسية أخيراً تزعزع كثيراً من المكاسب القيمية، وهي تستعبد في الآن ذاته الذي تحرر فيه . واقتراحنا هو أن تقوم جدلية بين الاستمرار والتغيير وبين الخصوصي والعالمي . ونحن نطالب الضمير العربي بالانطلاق بحثاً عن إيديولوجية مفتوحة تتسع لتأسيس إجماع جديد .

لا يعني إصلاح الدين تكراراً للمسعى المسيحي الذي جد في القرن السادس عشر ولا حتى مسعى القرن التاسع عشر . الا يكمن الجهد من أجل الوضوح في هذا الميدان كما في غيره من الميادين ، في مراعاة التجارب الحديثة التي مرت على البشرية ؟ وهكذا يجب تجنب التمزقات غير المجدية والبالية ، فضلاً عن انه يجب المرور بمراحل معينة واختصارها .

إن تخليص المجتمع من سيطرة الدين أو بالأحرى من المحتوى المؤسساتي الاسلامي المرتبط بعصر مضى ، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها ، تلك هي المهمة العاجلة الضرورية وهي مهمة عملية . وتطرح على الصعيد النظري قضية العقيدة وصلاحها في الوقت الحاضر . وبمعنى آخر كيف يمكن للضمير الاسلامي إعمال الراي من جديد في عقيدته ، فيلقي عليها نظرة جديدة ونظرة حق ؟ .

لقد ذكرنا أنه ينبغي مسك الامور من جذورها . تنطبق هذه الحتمية في المقام الاول على الانسان العربي نفسه في بنيته المزاجية والنفسية . فلا نعتقد فعلاً ان « البنية العلوية » الذهنية نتاج صرف للقاعدة التحتية الاقتصادية الاجتماعية بل هي تتفاعل معها . ويتيح تحليلنا للشخصية الاساسية العربية الخروج بهذا السؤال: هل يمكن تغيير الانسان؟ كيف ذلك ؟ وهل يجب القيام بذلك ؟

تكون عقلنة النفسية الفردية دون جدوى إن لم تدعمها عقلنة النظام السياسي الاجتماعي . فيتحتم الاصلاح الجذري في المنظور الفوري . أما في المنظور البعيد فيجب البحث عن نموذج للنمو الشامل . وتجاوزاً للفكرة الماركسية للبنية الاقتصادية الاجتماعية ، فنحن نعتقد في ديمومة بنيوية للمجتمع الشامل عبر التاريخ . إن البرجوازية الغربية لا تنفي الأرستقراطية فحسب ،ولا تنفي الراسمالية الاقطاعية فحسب ، بل انهما استمرار لهما على اساس جديد . ويمكننا قول نفس الشيء مع القيام بالتغييرات الضرورية فيما يخص مفهوم الاستبداد الشرقي والاشتراكية السلطوية التي تشكل امتداداً له . وبدون أي شك ، هناك أيضاً ميل تنظيمي للدولة والمجتمع في الاسلام ، وسيظهر مجدداً في شكل آخر . وترقباً لتخطيط رسم المجتمع المستقبلي ، فان مهمة قوى التجديد أن تعقلن وتعصر وتؤنس هذه البنية التي وهبنا إياها التاريخ .

وهكذا فلا يمكن إنشاء شيء متين دون اعتبار الواقع الذي يكون للتحليل مهمة إكسابه الشفافية ، وبذلك يقع تجاوز الاوهام والأحلام والهذيان . وكان همي دائماً عبر هذا العمل أن أزاوج بين المثالية والواقعية ، بين الايمان والمعرفة ، بين الصدق وحتى الحماس والروح النقدية . فضلاً عن انه إذا كان الهدف الاساسي لهذا التأليف القضية العربية المدروسة في شمولها ، نعني عالماً يبحث عن ذاته ، فإنه ينطوي ايضاً على تفكير عن الانسان والتاريخ والله . ذلك أنه لا يمكن تأسيس اي تفكير قيم إذا انبنى على الخصوصي. فالعام إذاً هو بغيتي القصوى العميقة ، وإذا كان صحيحاً أنّ واجبنا الأوّل هو خدمة ميداننا الخاص ، فلا أقل صحة انه يجب ايضاً التفكير في الانسان ، من وراء هذا البحث عن الذات بالتدقيق .

١

الشخصية

العربية الإسلامية

ما معنى ان يكون المرء عربياً ؟ وما معنى ان يكون مسلماً ؟ من المعلوم أن هناك عرباً ليسوا مسلمين كما أن هناك مسلمين ليسوا عرباً . ومن المعلوم أيضاً أنه حتى داخل الساحة العربية زادت الوطنيات الخصوصية قوة وثباتاً،وأنّ هناك دولاً متميزة ترعاها. لكن توجد أيضاً تقاربات باطنية تتدخل بالرغم من ذلك بصورة غامضة، بين الظاهرة العربية والواقع الإسلامي. وقد سارع الضمير الخارجي إلى توحيد هذه العوالم المتكثرة المشتتة بناء على ما كان لديه من معلومات سيئة. لكن ما القول في الشعور الداخلي ذاته ؟ يدرك هذا الشعور المكونات المتعددة التي تحكمه في لبس أو جهل . فهل نحن مثل عرب القرن السابع للميلاد الذين أخضعوا العالم القديم أم هل نحن عرب أخر ؟ وهل تكون الأسبقية للأمة المحدودة التي يرمي قادتها السياسيون الى تجذير مبدئها ، أو تكون لتلك المجموعة العربية الشاسعة التي هي في حالة صيرورة ؟ وهل يمكن تصور الانتماء العروبي حقاً بدون إسلام ؟ وهل أن الدين الإسلامي ضمير تاريخي أم ضمير ديني ؟

من الواضح أنه يجب البحث والتعرف على أسس هذا الكائن المتشعب والمتحرك أيضاً .

هذا الأنا المتردد بسبب التراكبات التاريخية التي اخترقته ، كان فضلاً عن ذلك ، عرضة للتهديدات الخارجية . لكن متطلبات التحول تطرح السؤال التالي بإلحاح كبير على الكائن العربي وفي أعمق أعماقه : كيف نبقى نحن مع صيرورتنا أخر؟ هل يجب أن نفنى لنصير أم الموت خير من التنكر للذات ؟ .

ان المجتمع العربي ظهر مدة طويلة بمظهر مجتمع متلاحم ورافض للذات في آن . وتبرز الشخصية الجماعية لهذا المجتمع في أقصى الحيوية وفي أقصى الهشاشة في آن ، قابلة للانحلال. فمن المؤكد أن الخاصية السائدة بين الجماهير الشعبية هي الوفاء الصريح الرصين للذات ـ لكن لأي ذات ؟ ـ في حين أن إدراك هذا الأنا يبقى غامضاً ، وهو يتعلق على التوالي بالدين واللغة ونمط العيش ووطن ترابي . الجماهير كما نعرفها ، ترضى بذاتها ، إن لم تعرف نفسها . لكننا نحس بتمييز هذه الثنائية بين مختلف الطبقات المسيرة السياسية والاجتماعية والفكرية . يبدو

بعض الناس متعلقين بالأسس الثقافية والدينية والقومية لهويتهم إلى حد يكاد يبلغ التعصب . ويشعر آخرون حسب الأحوال بأنهم فقدوا عروبتهم وإسلامهم وقوميتهم ، أو انهم يستندون إلى عنصر من عناصرها لمقاومة العناصر الأخرى وإنكارها . والملاحظ أخيراً أن فكرة مبهمة عن الارتباط بين مفهوم العربي وبين تركيبة استنقاصية أو تقريظية بصفة مفرطة ، تسبح في الضمير الجماعي . فإما ان يكون العربي متوحشاً أو ان يكون مركزاً مشعاً للعظمة التاريخية .

وسنعمل بادىء ذي بدء على الإحاطة إحاطة جدلية بمعالم الواقع المنساب . وسنجتهد في التخلص إلى إضفاء أسمى دلالة على مفهوم الشخصية العربية الإسلامية التي يقع تحديدها مسبقاً في حقيقتها .

(١)

الإسلام والعروبة : تحليل ظواهري

I

سوف يسمح التحليل الفوري للمجتمع التونسي . وهو منطلق تجربتنا بإبراز المواقف المتضاربة . إن الأنا عند المحافظ القديم المتخرج من الجامعة الزيتونية (الزيتوني) هو الأنا الإسلامي . في أسمى مستوى . إنه بالتأكيد تغذى وتربى في الوطن التونسي . وبقي وفياً لنمط العيش الذي درج عليه منذ الطفولة . تونس وطنه الحسي في حين أن وطنه الروحي هو دار الإسلام قاطبة . ولعله ميال إلى استنقاص الأرض المغربية لبعدها عن الينابيع التاريخية الإسلامية . وأعز أمنياته أن يموت في المدينة وأن يدفن في البقيع بموطن النبوة . وعلى هذا فالإسلام سابق للوطن الحسي الذي يفضله على الوطن العربي . وكلما رجعنا إلى الأجيال الأقدم إلا وعجبنا لقوة الشعور الإسلامي وضعف الشعور العربي الحديث . هذا السلوك بقية باقية لبنية قديمة للشعور بدون شكّ لكنّه شعور قوي بصفة فريدة وهو لا يعوزه العمق.

والغريب أن نلاحظ أن الشباب الزيتوني أو الذي تكون تكويناً مشرقياً وتأثر في نفس الوقت بسراب المشرق ، يضفي على هذا الموقف معنى آخر . وإذا ضعف إيمانه بالإسلام ضعفاً واضحاً ، فإن إيمانه العربي لم ينفك يتقوى . يحمل المشرق الآمال العربية لأنه يبدو متقدماً على المغرب في نظر هذا الشباب . وبفضله استبطن هؤلاء الشبان مبادىء الحداثة ، التي تسمح لهم بمنافسة أقرانهم المتكونين في الغرب: إن هـم مجدوا الشرق، فذلك لمواجهة أولائك. وهم يشعرون إلى حد ما بالغربة في وطنهم التابع للثقافة والتقنية واللغات الغربية . فهم يحاولون بصفة مؤثرة تأكيد الذات بالتأكيد على أسبقية الانتماء إلى العروبة الحديثة التي تكاد تكون لادينية ، وهي متكبّرة ومتجهة نحو البناء القومي . هذا الشباب متفتح على العالم الخارجي لكن بصورة وسيطة وعبر مرآة مشوهة هي مرآة المشرق العربي الذي ارتفع الى مرتبة المجتمع الموازي للمجتمع الغربي ، الموازي له في الكرامة ، المتملّك لأنساق من القيم والأساطير.

لقد تمثّل اللاوعي الجماعي تركيبة «العروبة» بصفتها مفهوماً للبداوة،وذلك لمدة طويلة في تونس ، وبمفعول مزدوج للفوضوية البدوية والهيمنة التركية ، ولما كان من تضارب أساسي بين

عالم الحضر وعالم المدر، فكانت في نفس الوقت محل احتقار ومشحونة مجداً. لا شك أن البداوة تنقل قيماً وفضائل، لكنها اقترنت منذ ابن خلدون، اقتراناً نهائياً بأفكار العنف والتوحش. لقد اقصي عالم البدو عن المهام والامتيازات التي كانت للسلطة المركزية. لكن الدولة الحسينية أمدته بالاعتبار واقحمته في نزاعاتها الداخلية، فمنحت أعيانه جانباً من السلطة في الولايات. امّا في نظر البرجوازية الدينية والعقارية، بحاضرة تونس، التي كانت أقل حركة من الأرستقراطية الحسينية الحاكمة، وقد وفقت في خضم كثير من العواصف،على المحافظة على كيانها، فلا يجد الانتماء إلى العروبة أي تقدير. ذلك أن هذه البرجوازية لم تتمثلها تمثلاً حضارياً وحسب، بل إن الأمر اكتسى أيضاً دلالة طبقية حيث أن العروبة ظاهرة إقليمية متدنية اجتماعياً وثقافياً، وقابلة لكل أصناف التحقير. ومن المعلوم أن الحركة الكبرى للنهضة الحديثة هي التي صححت النظرة الى العروبة بفضل حركة استردت الماضي، فمدت يدها لمجد العرب الأولين. وهكذا يكون لمفهوم « عربي » معنيان يختلفان كل الاختلاف لكنهما يمتزجان في لبس ملحوظ. فكان للتأكيد على بقاء الانتماء الإسلامي وحتى العروبي ضمن أمتن الحصون، أهمية متزايدة، لوجود تيارات تستنقص الذات، حتى لو وجب التريث في التمييزات.

وهكذا يمكن لبعض العناصر أن يبدوا بسلوكهم داخل البرجوازية الدينية، جانباً من الترفع بالنظر للقطبين الأصليين، نعني الاتجاه الإسلامي والاتجاه العروبي، المشكلين للذات. وهو امر أكثر وضوحاً عند الجماعات الموجودة في البرجوازيات القديمة والجديدة. وقد ظهر التغريب منذ انتصاب الحماية الفرنسية، بواسطة النساء. فقد تبنت النساء في كافة أوساط البرجوازية العليا بما في ذلك العناصر المحافظة، علامات خارجية في اللباس وغيره تدل على الحداثة الغربية، حين بلغت سن الرشد في فترة تقع بين ١٩٢٠ ـ ١٩٣٠. كانت المرأة تبدو ظاهراً كعامل حاسم للتطور، لأنها أكثر حساسية لنداء التجديد والأناقة من الرجال. لكنّها في واقع الحال وفي أكثر الحالات قطب أساسي في المحافظة على التقاليد والعوائد الوطنية أيضاً. كانت أقل تعلماً من الرجل، ولا شك أن وعيها بالماضي العربي وقيمه السامية كان غامضاً. لكنها كانت مؤمنة فبقيت متعلقة بإيمانها وهي فوق ذلك منحبسة في أفق بيتها خاضعة للملموس. وكانت تحس بالخصوص بميزة الحضارة الوطنية أي بالطبقات الحديثة للتقليد. ان فكرة المزاوجة بين التطور على الطريقة الأوروبية والحضارة عامة تجول بمكان ما من اللاوعي، فكانت جاذبية الحداثة مع كافة الرموز التي تستند إليها تمارس فعالياتها بقوة بمكان ما في الزوايا الغامضة للحياة الجنسية عند المرأة كما عند الرجل، وهي مكبوتة في اللاوعي في آن واحد. لكن هذا التركيب الهيكلي المستمر للنفسية التونسية الذي يتخذ اليوم اشكالاً أخرى، هو مثل كافة المركبات، توتر مخصب ووزن مجدب مضعف. إنه استعداد للقبول وتفتح للأشكال الرفيعة والمختلفة من السلوك التي بها تبرز قدرة الروح التونسية على التطور التاريخي من جهة، وهو شاهد على سلبيتها وقلة الثقة في ذاتها من جهة ثانية.

كان الابتعاد عن التقاليد، الذي ازدوج بتخلق شبه تام بنمط العيش الفرنسي، أعظم

بكثير في أوساط البرجوازية التي عرفت بأنها « متطورة » في عهد الاستعمار . وكانت هذه الأوساط من أصل جزائري بصورة عامة ، بحيث يرجع تمثلها للأنماط الغربية الى عهد قديم إذ بدأ في الجزائر دون شك . لكن ما هو نوع الانعكاس الذي طرأ على الأمور ؟ وما هي القوة التي بلغها النسيان حتى يحققوا في وطن غير وطنهم تماثلهم بالمعتدي عليهم، لا سيما أن بعضهم فروا من الاستلاب الذي فرضه الاستعمار على بلدهم؟ كان من بينهم جماعات عديدة من المهاجرين المنتمين إلى أوساط اجتماعية متفرقة . فمنهم من فر من العسف الاقتصادي الاستعماري ، ورضي بالتطبع بنمط العيش الفرنسي . وكان آخرون أكثر حداثة وهم من المعلمين المؤيدين للمثل العلمانية . كانوا من المبشرين « بالرقي » ، فانفصلوا عن القيم الأهلية . وقد أسهم وضعهم الرفيع الذي ماثلهم بالفرنسيين في تونس ، في الزيادة من ارتمائهم إلى جانب المستعمرين ، فكانوا يسلكون سلوك المستعمر تجاه التونسيين لكن اللبس الذي كانت عليه حياة هذه الجماعة الموحدة المتنوعة في نفس الوقت ، أدى إلى تخليها عن عروبتها دون أن تتخلى عن الإسلام تماماً . لم تكن تشعر بأنها كانت تونسية ولا فرنسية أيضاً . وفي الوقت الذي رفضت فيه تونس التعصير خشية الامتصاص، مثلث هذه الأوساط نموذجاً جذاباً لا محالة، وقوة تمدينية مخصبة ولعبوا دور الوسطاء في إدخال الحداثة في الحياة اليومية. لكنه كان خطراً على بقاء الشعب التونسي أن يتحمل هؤلاء وظائف قيادية داخل الدولة، وفي مجال الدين والثقافة. فلم يدعهم المستعمر فعلاً بموجب منطق تاريخي عميق ، إلى تأطير المجتمع ، بل إنهم اقتصروا على المهن الحرة ، فبقوا أحراراً من كل علاقة وعاشوا على هامش مجتمع كانوا يحتقرونه وكان يحتقرهم .

ومن المتناقضات أن نلاحظ اليوم أن الدولة الوطنية المنبثقة من الكفاح ضد المستعمر ، هي أول من يبث مثل هذا التحديث . وأن بعض الجموع الشبابية الشعبية والبرجوازية الصغرى أكثر إقداماً من المتطورين القدامى . على قبول أشكال عديدة في الفكر والسلوك لهذا العصر . وترفرف على الأشياء الباقية من هذا العالم الصغير تلك الجاذبية العتيقة لأوروبا القديمة المستبطنة كأنموذج حضاري في العشرينات .

وإذا ما أردنا الإحاطة بموقف المفكرين المتكونين بمدرسة الغرب ، يزداد الأمر صعوبة . ذلك أن اغترابهم الحقيقي جداً والأعمق[1] من تغريب البرجوازية المتطورة ، قد صححته تقدمية معينة ووطنية حديثة محددة . وعلى وجه العموم ، فإن نقد المشرق كان حامياً لديهم . لكن يوجد أيضاً تعلق بالكلاسيكية العربية في بعض القطاعات. أما خارج حلقات المتعربين فقد بقيت الأفكار المسبقة المعادية للإسلام لاذعة شيئاً ما . وهي كثيراً ما تخفي جانباً كبيراً من الجهل أو نقصاً في التفتح . على أنها قادرة على التعبير عن أزمة ضمير أو انحراف عميق بصورة أخرى . وأيضاً عن إرادة التحرر من مجتمع قمعي متخلف من الصنف الديني .

ومع أن الطبقة السياسية الحاكمة تقترب من مواقع الطبقة المفكرة في استيحاءاتها

(١) من وجهة الفكر لا في العادات .

الأصلية ، فهي تشعرك بانطباع انتقائي أكبر للآراء . ولا شك أنه نظراً لما تتحمل من مسؤوليات ، فهي ترى لزاماً عليها أن تعبر بصورة أقوى عن الطموحات الشعبية وأن تُجَمِّعَها في آن واحد ، فتزيد من الاقتراب منها . ويبدو لي ان هذا هو التعليل الذي ينبغي إضفاءه على ترددانها وتراجعاتها . وعلى صعيد الماورائيات فإنه يمكن القول إنها فاقدة للعقيدة ومعلمنة ، مثلها مثل جانب كبير من الطبقة المفكرة . وفي بداية استلامها لمقاليد الحكم ، كانت معادية على الأقل من الوجهة الشعورية للانتماء الإسلامي ، لأن هذا الاتجاه كان حكراً على الطبقات القديمة الحاكمة ، إن صح القول . إن العروبة المشرقية الحديثة تضايقها وتقلقها من جهة اخرى . فلم يكن ليسمح بورقيبة بأن ينحلّ الانتماء التونسي الصرف ضمن مجموعة عربية اكثر اتساعاً ، كانت قوميته تحديدية تتضارب بعنف والقومية العربية الوحدوية .

لكن وبعد إبداء هذه التحفظات ، فلا يمكنه والحركة التي اشرف عليها ، أن يتجاهلوا انهم كافحوا من أجل بعث شخصية تونسية عربية وإسلامية في اسسها « الثقافية » سبق أن هددت في وقت من الأوقات في وجودها . وقد وعى عدة عناصر من الطبقة السياسية الحاكمة اليوم ، اكثر من اي جماعة أخرى وربما بصورة مفرطة ، الأسس العربية والإسلامية للأنا الوطنية . وبذلك فإنهم تجاوزوا في حركة ردّ فعل ، المواقع التغريبية الأولى المستندة إلى العصر الروماني والفينيقي . فلم يعد الانتماء العروبي مرحلة من التاريخ التونسي ولو كانت مرحلة ممتازة ، بل هي النسيج والنواة المركزية للشخصية الوطنية .

إلا أن المجتمع التونسي لم يصل أبداً في الماضي الى مثل العلمانية التي هو عليها اليوم[٢] . إذ كان لزاماً عليه أن يترك للفرد جانباً معيناً من الحرية ، وان يلطف تلطيفاً واسعاً الضغط الجماعي الأخرق الذي تجاوزه التاريخ . كان الأمر ضرورياً متوقعاً لا محالة ، لأن القضاء على الضغط العرقي والديني كان تعبيراً عن صعود طبقة تكونت في المدرسة الفرنسية ، وهي في حاجة إلى حد أدنى من عدم الامتثال لكي تعيش .

كان للجمهور العريض من الشعب وزن كبير في خيارات الحكام ، ومع ذلك فهو يتأثر بالتصورات الجديدة التي تنشرها السلطة . وهو في مجموعه وفيّ صراحة لمعتقداته وعوائده ، وينسجم بيسر مع هويته ،وحتى لو أراد الهروب وما زال يريد الهروب من ذاته ،فلم يتمكن ولن يتمكن من ذلك . لكن ماذا عن ابن الشعب ؟ لا يمكنه في غير وطنه إلا أن يكون منبوذاً وأن يحافظ على ذاته . فإذا كانت الجماهير ككل سريعة الميل إلى مشاعر التعصب ، فإن الفرد وحده يبقى قابلاً للتأثر بأي شيء ، وليس له عمق إيماني كبير ولا عمق في الشعور القومي . يجب أن تتوفر دراسة جدية في علم الاجتماع الديني لتقييم درجة الإيمان والممارسة الدينية بين الجماهير . ويرجح أنه كلما نزلنا في السلم الاجتماعي كلما ضعف هذا وذاك . لكن الوعي الشائع بالانتماء

---

(٢) الملاحظ ان هناك إحياء واضحاً للشعور الديني منذ سنة ١٩٧٠ .

الإسلامي والعربي بصفتهما أسساً باطنية للهوية ، والممزوج بنقد ذاتي ونوع من الاستنقاص ـ طابعه أخلاقي ـ للأنا الجماعية هو ظاهرة قوية بصفة عامة ، وغالباً ما تكون قابلة للتحول إلى حماس أو عصبية .

II

إن هذه التركيبة العاطفية والصوفية تحديداً هي التي توجه الفكر والعمل السياسي في العالم العربي ، يحرض عليها الحكام ويتملقونها ويخشونها في آن واحد. إنها القوة الكبرى التي تجعلهم تحت رحمة رجاتها كما تحت جاذبيتها . أما في المغرب، فكلما اتجهنا غرباً كلما تقوى نداء الانتماء الى العروبة بزاد مهم من الانتماء الاسلامي. وخلافاً لذلك ، فالنزعة بالمشرق أن يتحرر هذا النداء من البعد الاسلامي دون أن يفقد لذلك بعده الصوفي .

إن حركة القومية العربية ـ وهي إيديولوجيا سياسية منبثقة عن الانتماء العربي ـ ترتبط جزئياً بالمسيحية المشرقية . وقد استندت عند نشوئها الى العداء الموجه الى الهيمنة التركية التي كانت إسلامية[٣] ، فضلاً عن أن القومية العربية تعبر بطريقتها الخاصة عن إرادة البعث والابتعاد عن الظلامية . فهي في آن واحد تسترد الذات انطلاقاً من اللغة والثقافة ، وتؤكد الذات تجاه الآخرين ، فلم تقحم الاسلام في تنظيرها إلا قليلاً ، لأنها تركت هذه المهام وهذه المعارك للنهضة الدينية . وقد انفرد بعض المسيحيين بالاندفاع في منطق إيمانهم بالعروبة الى الحد الذي جعلهم يعتنقون الاسلام ، إلا أن الأمر كان غير وارد بالنسبة للأغلبية . كما أنه كان غير وارد قبل وقت طويل القيام ببلورة دينية ضرورية مفيدة ، لأن المسلمين والمسيحيين المشارقة في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، كانوا على السواء يخضعون للقواعد الدينية، وجملة القول أنه وقع تجميد القضايا الدينية واقصاؤها عن بناء القومية العربية .

وسواء كانت إيديولوجيا القومية العربية سياسية ثقافية وكذلك كانت في بدايتها ، أو سياسية اجتماعية وهذا وضعها الآن ، فهي تريد الا تتجاوز الاسلام وان تتجاوزه في آن واحد . وسوف نتساءل عما إذا كان مثل هذا الموقف يمكنه الصمود أمام التحليل النظري . لكن القومية العربية المشرقية دللت على قوتها ولذاعتها بصفة عملية ، لما عبأت الجماهير وبفضل ما كسب الوعي الوحدوي من تقدم . وهو دليل على أنه يمكن تكوين ايديولوجيا قومية وحدوية منفصلة عن الاسلام، حتى ولو أدمج فيها الضمير الشعبي العامل الاسلامي إدماجاً مبهماً[٤].

إذ لا يمكن التشكك في وجود مثل هذه الصلة في مستوى الضمير الشعبي . ففي المشرق بالذات ، هناك ارتياب عالق بالمسيحيين فيما يتعلق بنقاوة مشاعرهم العربية .

---

(٣) جورج انطونيوس The Arab Awakening . كان الكواكبي اول منظر للقومية العربية وهو مسلم .
(٤) سنعود الى قضية القومية العربية والوحدة في الفصل التالي .

والحقيقة أنه مثلاً باستثناء بعض المواقف المتقدمة التي يمليها الحماس أو الرياء ، فان الشعور المعادي للصهيونية الذي يشكل حجر الزاوية في القومية العربية الحديثة ، هو اقل حدة عند المسيحيين منه عند المسلمين . وكذلك فان الفعل الانعكاسي المعادي للغرب اقل حدة بصفة عامة عند المسيحيين منه عند المسلمين . واكثر من ذلك ، هناك جانب من البرجوازية اللبنانية الحاكمة المتخذة تنظيماً فاشياً تميل بسهولة الى تأييد الغرب . وهكذا وفي عالم ما انفكت تسيطر عليه قوة الايمان الديني وقوة الطائفية ، يتبين ان التخلي عن الدوافع الدينية مشروع عسير لا يتحقق بنجاح إلا إذا استند الى العناصر الاكثر وعياً من الطبقة المفكرة ، وتزيد المهمة عسراً لا سيما أن المفكرين الاكثر ثورية في عصرنا ، وهم ينتمون الى اقليات من الوجهة الدينية ، لا يقوون على التخلص هم انفسهم من الأغلال الدينية التي تضيق على فكرهم . وقد بحثت الرومنْسية السياسية والاجتماعية العروبية عن أجداد عظماء في المذهب الشيعي(٥) . أما المسيحيون ، فتمادوا بغير وعي منهم في موقف الدفاع عن مجموعة مهددة : فهل يتيسر فضلاً عن ذلك نسيان قرون الحقد الديني والهيمنة الاسلامية أو على العكس العصور التي كانت أثناءها المسيحية المشرقية تمثل الواسطة لدخول الاستعمار ؟

هذه إذن ملابسات وفرضيات مخيفة لعلها تفسر ما تلاقيه القومية العربية من مصاعب وما هي في حاجة اليه من حمية ، كأنها عاجزة حقاً على تأكيد كيانها ، إلا اذا قامت بدفع وجداني عاطفي عظيم . كما أنه لا يمكنها أن تستقيم إلا بالهجوم على الغير اي الغرب او الصهيونية ، لكي يشتد عودها وتسيطر على بذور التناقض التي تسكنها . الحقيقة أن القومية العربية بدأت تحت تأثير التطور الحديث ، تبحث عن أسس إيديولوجية اشتراكية معادية للأمبريالية ، تتعلق بتيار ثوراني معين . وقد تزايد عبر هذه الوسيلة تأكد اتجاه «بعثي» ، مهاجم عند الاقتضاء ، تخلص من العامل الديني . وأمكن كذلك ظهور رد فعل إسلامي شعبي عنيف . فهل نحن بصدد ظهور انشقاق داخلي بين طبقة حاكمة غير مؤمنة ولادينية ، وجماهير متعلّقة تعلقاً عميقاً بانتمائها الاسلامي؟

إن أكثر الحكام وعياً يجتهدون في التوفيق بين الحداثة والانتماء الاسلامي ، فيستعيدون الاسلام ويصهرونه في الأنا الجديد ، بصفته بعداً تاريخياً أصلياً لا يمحي ، وهذا شيء لا يتم دون صعوبات نظرية كبرى .

تقع الجدلية بين الانتماء الى الاسلام والانتماء الى العروبة طبق اتجاهات أخرى في المغرب . إن المغرب اكثر تقدماً وأكثر تقليدية من المشرق في الآن نفسه . ذلك أنه لم يعرف الحضور التركي المباشر المتعسف المذل كما عرفه المشرق . لكن الاستعمار الغربي اكتسحه خلافاً لذلك في عمقه ، فرجه وأخصبه في آن واحد . ولعله لم تكن للمغرب

---

(٥) علي مثلاً او المختار بعد ذلك . وقد استرد الضمير الثوري العربي المعاصر شخصية ابي ذرّ الغريبة المستقلة كل الاستقلال . وهي تصور كتجسيم للاشتراكية العربية الاسلامية الاولية . الواقع ان ابا ذرّ انكر حتى مبدأ الدولة المنظمة التي وقعت محاولة إنشائها إثر الفتح .

القواعد الاقتصادية التي كانت للمشرق ، ولا تقاليده التاريخية المجيدة ، وقد وقع امتصاص التأثير التركي بسرعة من قبل القوى الأهلية ، أو أن هذا التأثير كان غائباً كما في اقصى المغرب ـ ذلك التأثير الذي مثل من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ربح التقدم وطريق التقهقر في نفس الوقت ـ لكل ذلك فان المغرب عاش بالأمس وما زال يعيش اليوم تأخراً حضارياً وفكرياً . لكن تسرب الغرب الى الداخل واعتداء الاستعمار جعلاه يقفز فوق القرون ، فأودعا في كيانه هياكل مادية وذهنية هي اليوم قدرات صرف ومترددة أيضاً تعوقها أصناف التأخر ، لكن لعلها ستمنح المغرب غداً تقدماً حاسماً وعاماً على المشرق .

أما قضية العلاقات بين الانتماء الاسلامي والعربي في المغرب ، فهي تتضح انطلاقاً من هذه المعطيات التاريخية الأساسية . وقد رأينا انه يمكن للانتماء العربي في المشرق أن يتجاوز الانتماء الاسلامي ، أو أن يتركه ويتعلق بايديولوجيا القومية العربية في تعبئة دائمة ، بالرغم من النوايا الخفية والترددات .وللشعور الصوفي الكامن في الانتماء العربي نفس القوة في المغرب لكنه شعور كامن لا يظهر إلا من حين لآخر . وقد عمل التطور السياسي الحديث على أن تعطل الطبقة الحاكمة في تونس كل تحول للانتماء العربي الى تعبيره السياسي أي القومية العربية . وينطبق نفس الأمر مع التخفيف على المغرب الأقصى الذي يتشعب فيه الوضع ، لوجود المشكل البربري ولان التوحيد اللغوي لم يتم بعد ، لكن الطبقة الحاكمة أصيلة المدن تتحدث بالعربية ، وهي مسيطرة على الوضع لاسيمـا أن العالم الريفي البربري خسر حظوته لتعاون رؤسائه مع الاستعمار . إن الانتماء العربي وأكثر من ذلك القومية العربية المناضلة لا يمكنها الاستغناء في هذا القطر عن الانتماء الاسلامي الذي يشكل تماماً أعظم لحمة للوحدة ، إنْ على صعيد اللاوعي الجماعي عند الجماهير ، حيث يبدو الأمر بديهياً ، وإنْ على مستوى وعي الأحزاب السياسية المختلفة . وهكذا فإن المعارضة الوطنية التقدمية تطالب بتعريب التعليم والثقافة دون أن يرفض الحكم الملكي ذلك الأمر من وجهة المبدأ . وخلافاً لذلك ، فإن مثل هذا الموقف في تونس كان يبدو متسماً بالرجعية ، أو على الأقل ينسب الى أفراد رجعيين فكرياً ولعل الانشقاق في هذا القطر أعمق بكثير مما هو عليه في المغرب ، انشقاق بين عناصر تكونوا في الغرب وعناصر تكوينهم عربي مشرقي .

وتمثل الجزائر صورة خاصة لأن الاستعمار كاد أن يفقدها روحها . كانت في الجزائر من قديم اقل هيكلة واقل تميزاً من الجناح الشرقي والجناح الغربي من المغرب، وهما جناحان ارتبطا بمراكز حضارية راسخة حيث نجد مصر من جهة والأندلس من جهة ثانية . لقد فكك الاعتداء الاستعماري أطرها الاجتماعية وفرق بين جموعاتها، وقضى على مؤسساتها ودولتها في المرتبة الأولى، التي كان استقرارها سيئاً ورسوخها ضعيفاً في البلاد قبل الحضور الفرنسي . ومهما قيل، فلا توجد نسبة بين صيغة الحماية وصيغة الاستعمار المباشر. ذلك أن نظام الحماية يقبل ببقاء الدولة ومؤسسات التعليم ونخب اجتماعية تدور في فلكه وتؤطر لا محالة الجماهير القابعة . اما في الجزائر، فقد اهملت الجماهير في حين أن عناصر من البرجوازية المحلية الأكثر دينامية

حاولوا الاندماج، عن طريق أسلوب الحياة على الأقل[٦]. ومن المعلوم أن الجزائريين منعوا من الاندماج لأنه يؤول الى انحلال الهيمنة الاستعمارية. فلكي يبقى السيد سيداً، من الضروري وجود العبد. إن منطق الاستعمار يفترض مسبقاً ويطرح وجود شخصية الطرف الآخر، لكنه يقضي عليها في نفس الوقت، حيث يؤكدها تأكيداً سلبياً باذلالها وإنكارها كقيمة، بنظرته الحقود. فمن الوجهة الايجابية، كيف يمكن للأنا الجزائري أن يتعلق بشيء ما وهو مفكك البنية، مفكك الشخصية. أين كانت الطبقات المسيرة المحملة بتقاليد الحياة والتاريخ ؟ وأين كانت لغة الثقافة ؟ وأين كانت خطوط القوة الاجتماعية الثقافية التي تعبر الأنا فتقويه ؟ كان الاسلام وحده قائماً حياً في قلب الشعب، وهو شعور أكثر منه ممارسة دينية. إنه قوة مبهمة وموروثة عن الأجداد وملزمة، فلا خطر اذن أن يمحو الاستعمار الكائن الجزائري في غيريته، لأنه يحتاج إليه لدعم هيمنته. لكنه يفرغه من قيمته وينزع منه اسسه الايجابية، ويجرده من كل بعد تاريخي جاعلاً منه أنا إتنولوجيا. وترتب عن الخيانة الموضوعية للمفكرين[٧] والطبقات البرجوازية أن نبعت الثورة من الأعماق الشعبية، مصحوبة بالعود الى تأكيد الانتماء العربي والاسلامي بعد أن اقصيا عن الجزائر في العهد الاستعماري. فلا عجب أن يظهر الانتماءان اليوم بصورة بارزة، كحلم مستحيل بصدد التحقق. ولا شك أن الثورة الجزائرية لم تكن سلفية أو رجعية. بل إنها خلافاً لذلك تتغذى بعديد من الشعارات الثورية الحديثة. على أنه لا يمكنها الانفصال دون التنكر لذاتها عن القوى الايديولوجية الموجودة في الانتماء العربي والاسلامي، اللذين تحملاها. فهنا كما في تونس والمغرب واكثر منهما، تشيد المساجد في المدن والقرى، وتُسْتَرَدُّ الطبيعة المفرنسة ببيوتها ذات سقوف القرميد ونواقيس كنائسها. فكما أن الاستعمار الذي قام على عاتق الجمهورية الراديكالة العلمانية استخدم التبشير والرموز الكاثوليكية، مجدداً العهد بالماضي اللاتيني والمسيحي، كذلك ففي المغرب المتحرر من الاستعمار، لم يسع الرؤساء الأكثر علمانية إلا أن يطبعوا على الأرض مجدداً علامات الرجوع الى أصول الأنا الراسخة جذورها في العهد الوسيط والتي لا يمكن النزاع فيها. وبذلك يمكن للجزائر أن تداعب القومية العربية، وأن يتردد المغرب بشأنها، وأن تستاء منها تونس، لكن الموضوع يعني غير ذلك، يعني استخدام الانتماء العربي كإيديولوجيا قومية وحدوية أو معادية للامبريالية، أو عدم استخدامها. وخلاصة القول أن يقع إقحام الأمور السياسية في المشاكل الأصولية أو رفضها حيث أن المسافة ما زالت بعيدة بين الاعتراف بالانتماء العربي والاسلامي كعنصرين مكونين للأنا، وبين الاعتراف بالقومية العربية كشكل أوآس إيديولوجي للدولة.

---

(٦) هذه حال ما عرف « بالشبان الجزائريين » . وقد اتفق حدسنا وتحليل علي مراد في كتابه ... Le Réformisme musulman en Algérie.

(٧) وقد تكونوا على الطريقة الغربية. ولا نقصد أولئك الذين عرفوا ضمن جمعية العلماء بالمصلحين المسلمين الذين حافظوا على الشعلة التي ستلهب الجزائر بعد ذلك عند اندلاع حرب التحرير.

من المناسب أن نقف عند هذا الحد من تحليلنا ونلقي أسئلة نظرية . هل أن الانتماء الاسلامي والانتماء العربي يشكلان الأسس التاريخية والثقافية للشخصية ؟ بكل تأكيد ، لكن ما هو المعنى الذي يجب إضفاءه على هذا التأكيد وما هي حدوده ؟ وبداية ، كيف تتجذر هاتان القوتان وتشتركان وتنفصلان في التاريخ ؟ سيقودنا هذا التساؤل الى النظر في الاطار الملموس لحياة الشعوب العربية ، والعلاقات القائمة بين الشخصية العربية الاسلامية والشعور القومي الحديث .

(٢)

القضية التاريخية

I

تفحص القضية التاريخية من زاويتين مختلفتين . هناك تاريخ واقعي موضوعي وهناك تمثل متنوع في صبغته الأسطورية ، افرزه الضمير العربي الحديث . ولا مجال في هذا السياق لاستعراض كلّ التاريخ العربي او الإسلامي . لكن من المناسب إبراز خطوطه الكبرى وتقديم تفسير غير خيالي .

سبق الحدث العربي الإسلام ، وهذا من المعطيات التي لا نزاع فيها . لكن الماضي العربي الجاهلي واقع بدون تاريخ في جملته . وقد ألقى الإسلام والفتح العربي « بالشعب » العربي في المجتمع التاريخي ، فحطما عزلته التي جعلت منه شعباً برابرياً أقصي عن المغامرة البشرية . لكنّ هذه العزلة وهذه البرابرية أمر نسبي في العصر الجاهلي ، إذ لم تقم القبائل العربية بالتسلل باستمرار إلى المجتمعات الشرقية المنظمة وحسب ، بمفعول الهجرات المسترسلة التي دامت آلاف السنين ، ولم تعبر بلادَ العرب التيارات التاريخية على حواشيها وحسب ، بل كانت هذه البلاد كافة مجالاً لقوى التوحيد اللغوي والثقافي التي بدأت تركز فيها هياكل حضارية خلال القرن السادس . فجاء الإسلام في الوقت المناسب وانتصر . لقد صنع تركيباً بديعاً جمع بين الانتماء العربي في أصفى مادته وبين التيارات التي كانت تختمر في البشرية المشرقية في ذلك العصر . ذلك أن الإسلام لم يقتصر على أن يقوم بدور رئيس كرائد للعربي يرشده للتمدن ، مؤكداً مبدأ الدولة وباعثاً على ثورة ذهنية ، بل إنه عمل على إبراز « أمة عربية » ، فقنن لغتها وثبّتها ، ومنح في الجملة هيكله إلى الانتماء العربي . كان الاتجاه التحليلي التاريخي يرمي إلى التخفيف من الدور القومي للإسلام في حين انه كان أحد عناصره الجوهرية .

الحقيقة انه ليس للمؤرخ ان يتعجب من هذا الأمر . كان العالم الاجتماعي حيث نَشَأ الاسلام منتصباً في منتصف الطريق بين الصحراء الثقافية لوسط بلاد العرب وهي قلب البداوة والنواة الصافية المجمّدة للإنسان العربي الاثنولوجي ، وبين التفتح اللامحدود نحو الخارج

للحواشي الشرقية أو لأرض جنوب بلاد العرب التي كانت جبهات هامشية مهتزئة مترددة للانتماء العربي. إن هذا العالم الذي انطلق منه الاسلام يمثل نقطة دقيقة للهوية والتفتح على العالم أتاحت لمؤسسه اغتنام فرصة العلاقة مع الخارج ـ الرسالة الموسوية النصرانية التي نشرتها الحضارة الرومانية ـ وصهرها في آن في تيار جديد لكنه عميق واصيل من التقوى (تيار الحنفاء) ، كما صهرها في تقاليد الجاهلية التي كانت محل تقدير منذ القديم والتي يجسمها تجسيماً رائعاً الطواف حول الكعبة والحج .

سيكون الإسلام خلال قرن ونصف ممزقاً بين اتجاهه الديني العالمي ودوره في إيقاظ الشعور القومي العربي والمحافظة على التحامه . الحقيقة أنه وقعت طيلة هذه الفترة كافة ، التضحية دائماً بالبعد الأول لفائدة البعد الثاني ، وظهر ذلك في مذهب الدولة كما في سلوك الفئات الحاكمة . وحتى بعد ذلك أيضاً ، اعلن أبو يوسف في خضم العصر العباسي ، وضمن كتابه الموسوم «كتاب الخراج»، وهو في ذلك يستند إلى ممارسات وسنن قديمة،أنه لا يمكن للعربي أن يكون ذمياً، وعليه أن يختار بين اعتناق الاسلام او الموت.وبهذا فلم يكن لهذا التحديد إلا أن يكون افضل تأكيد للتماثل التام بين العروبة والاسلام.إن العنصر العربي مسؤول بالدرجة الأولى عن مصير الإسلام التاريخي وهو يضمن بقاءه . وقد سبق لعمر بن الخطاب أن خط قاعدة بمقتضاها لا يسمح إلا للإسلام بالبقاء في بلاد العرب . وهو الذي طرد خاصة النصارى من نجران . وقد وجد العرب المسلمون الفاتحون لبلاد الهلال الخصيب حتماً عدداً من القبائل العربية استقرت منذ العصور القديمة وغالباً ما تنصرت : قبيلة كلب في الشام وربيعة في العراق . وسريعاً جداً ما اعتنقت كلب الديانة الجديدة المعبرة عن إجماع عربي عميق، ولأنها رفعت عالياً الاسم العربي. وبعد مدة اثبتت أنها كانت بمثابة رأس الرمح للدولة الأموية وحارسة لهيمنتها على القبائل العربية الأخرى لاسيمـا في العراق . وفي عصر الأمويين كما عند أوائل العباسيين ، لم يكن القطاع العربي في دار الخلافة قد شمله الدين الجديد كل الشمول قطعاً. فقد تمادى بعض العرب على دينهم المسيحي بالرغم من كل شيء، منهم جموع القبائل المقيمة شمالي بلاد الرافدين (لا سيما تغلب) وفي الحيرة والشام، لكن تفتتت شيئاً فشيئاً وانقرضت هذه المواقـع النصرانية، بصورة عجيبة المفارقة، في فترة متأخرة، ـــ في القرنين الثاني والثالث الهجري ـــ حيث اقصي فيها العنصر العربـي القبلي عن تسيير المجتمـع الإسلامي وابعد إلى حواشي الصحراء . وهكذا ماتت المسيحية العربية موتة تامة . وهذا يعني أن العرب المسيحيين المعاصرين كالساميين والسريان والآراميين ، والأقباط في مصر ليسوا عرباً من الناحية العرقية بل كانوا معربين . فقد ورثوا الجماعات الشرقية القديمة التي مارست معتقداتها بفضل تسامح الدولة الإسلامية وتعربوا ثقافياً في القرن التاسع والعاشر الميلادي ، واشتد تعريبهم في العصر التركي حيث وقع اضطهادهم . فاكدوا الوعي العربي تأكيداً متيناً حتى أن ذلك كان منطلقاً للنهضة العربية ، وتمّ لأحد مواقعها المتقدمة أن يبعث القومية العربية المعاصرة عن طريق النهضة الادبية . امّا القومية كدعوة سياسية حضارية في بدئها فقد قام بها عرب مسلمون اساساً .

وهكذا ارتبط العرب بالإسلام . في عصر الخلفاء الراشدين والعصر الأموي .اذا استثنينا بعض المواقع المسيحية. وهو ما برر في نظرهم مشروع الهيمنة الذي سلطوه على الأمم المفتوحة. لكن الرسالة الدينية الكونية كانت قائمة لا محالة.فاتسع مدى البيئات التي اعتنقت الإسلام ومن ضمنها الموالي. وبدأ النزاع بخصوص هيمنة جنس على آخر. وستدخل الحركة العباسية في اعتبارها هذه المنازعة، وحين تنتصر ستستبدل الدولة العربية القومية تدريجياً بدولة متعددة الأجناس كونية الطموح يكون فيها الإسلام اكبر عامل للتوحيد . أجل ، إنه اكبر عامل لكنه ليس العامل الوحيد . فحيث تفتح المجتمع الإسلامي الجديد في القرن الثاني الهجري وكذلك في القرن الثالث ، تفتحاً واسعاً للعنصر الفارسي ، مجدداً العهد بالتقاليد الساسانية ، مبعداً أكثر فأكثر العنصر العربي عن إدارة الأمور ، نجده لم ينفك قائماً على الإسلام واللغة والتقاليد والثقافة العربية : وبذلك بلغ الاسلام أقصى الأماكن بفارس وخراسان وتسلل إلى المناطق الساحلية لبحر قزوين بجرجان وطبرستان التي فتحت في وقت متأخر ، وامتد امتداداً اجتماعياً إلى طبقات شديدة الاختلاف ، دون المرور بالولاء ، متجاوزاً كل تعريب لغوي واجتماعي وثقافي مسبق . لكن التعريب رافق مرافقة آلية الدخول في الإسلام حيثما تعلقت همة معتنقي الدين الإسلامي بالقيام بدور ما في المستوى المركزي ، حيث أن اللغة العربية هي لغة الدواوين والثقافة . كان المجتمع العباسي عربي الروح وإسلامي الايديولوجيا . واقتصر التأثير الإيراني على ميادين التنظيمات الإدارية والتطبيقات المادية في الحياة اليومية أي على صعيد الحضارة ، وذلك مهما كان متغلغلاً في الواقع عميقاً . من الملائم ان نؤكد بعد لويس[1] حضور الحدث العربي دون منازع في المجتمع العباسي الموصوف بفقدانه للعروبة ، وحتى للإسلام . الحقيقة أن خطراً كبيراً داهم لا محالة الإسلام والعروبة ، فوقع تجاوزه وتحققت الأبدية للقوتين **الإيديولوجيتين ـ الثقافيتين** . وفي هذه الثنائية غير المنفصمة أساساً ، شد الإسلام بالعروبة خارج العدم ، لكنه ساهم كذلك في تجميدها . ان القرآن يدخل في منظومة القدسي. إنه الإسلام الحي والمحافظ أيضاً على اللغة الفصحى التي يتوقف تطورها دائماً من حيث النحو والدلالة على حدود حرمة النص القرآني .

لكن البناء الأمبراطوري العباسي تفكك منذ القرن الثالث هـ، الموافق للقرن التاسع م، فانبعثت بالخصوص دول قومية وثقافات قومية في العالم الإيراني ، خلال حكم بني طاهر والصفاريين والسامانيين . إنّما وقعت الحيلولة دون القطيعة لأن الإسلام انتشر اكثر مما كان ابدأ بين الطبقات الحضرية والريفية . وبقيت اللغة العربية في أرفع مستوى اداة للتعبير الفلسفي والديني ، والأدبي بمقدار اقل . وبالرغم من ظهور أدب قومي فارسي فإنه لم يكن سوى أدب محلي حيث بقيت النّهضة الايرانية القومية وفية للغة العربية ، اللغة العالمية ،

---

(١) لويس (Lewis) :Byzance and its Neighbours (Cambridge Medieval History).

وتطورت في إطار العالمية العربية الإسلامية . حقاً ، لقد قضي الأمر في خصوص تعريب الشعب في الأعماق بإيران ، وبقيت فارس فارسية في حين أن شعوب المملكة البيزنطية السابقة تعربت تعريباً عميقاً ، وتبعها العراق في هذا المسار . لكن فارس منحت لمدة طويلة أعلاماً للثقافة والعلم العربي الإسلامي ، وكذلك تآليف عظيمة ، وأثرت على تطورهما .

جد الأمر وكأن الجنس الفارسي لم يزدهر فكرياً وفنياً إلا بالإسلام . ففي القرن الثالث والرابع الهجري الموافق للقرن التاسع والعاشر الميلادي ، ظهر ممثلون للمناطق الأكثر هامشية كخراسان[٢] وولايات جنوب بحر قزوين وما وراء النهر، خلفوا العراق ومواليه المعربين ، وفرضوا أنفسهم لرئاسة العلوم الإسلامية . يكفي أن نذكر البخاري والترمذي والنسائي والطبري من كثيرين كانوا من أصل إيراني وكانت لغتهم عربيـة وقد طبع تفكيرهم بقوة الحديث والتفسير وكتابة التاريخ الإسلامي . يكفي مطالعة كتب أولئك المؤلفين للاقتناع بوعيهم العميق بالإسلام وبالتقاليد العربية وبحدسهم. فكل مرة افتح فيها كتاب تاريخ الطبري إلا وأعجب للمؤلف الذي عاشر النزاعات العربية القديمة والأنساب والتحولات الطارئة على القبائل القديمة[٣]. وهو يتمثل تاريخ المدينة أو الكوفة في القرن الأول الهجري كتاريخه الخاص وماضيه حقاً وهو الرجل الذي تعلق به بدقة ومودة وأنس كذلك وبحماس كبير دون شك ، لكنه كان حماساً كامناً مكبوتاً . ومثل هذه المميزات كثيرة عند كافة الفقهاء والمحدثين والمفسرين ومؤرخي الفرق، واستمر الأمر من القرن الثالث إلى القرن الخامس ، وقـد ابتكروا وأحبوا وطوّروا الثقافة العربية الإسلامية التي أصبحت ثقافتهم الحقّ لما بذلوه من جهد عظيم .

III

لكن مساهمة إيران في بناء ثقافة عالمية تناقصت بداية من القرن الخامس هـ، الحادي عشر م . وقد تضافرت بعد ذلك عدة أحداث منها انتصار المذهب الشيعي في هذه المنطقة ، والفتوحات المغولية قبل ذلك ، وبصفة عامة عملت قوى عميقة في سبيل الانفصام ، انتقلت فيه مراكز ثقل الاسلام من أجل إقامة نظام جديد. هذا وإذ لم يسبق أن خضع العالم الإيراني للتعريب من الأساس، فقد نضب في القمة عطاؤه للحضارة العربية، وعمل في مناخ جد خلاله انهيار حضاري عميق ، على إشاعة الرجوع إلى المنابع الإيرانية . وكاد الإسلام من حيث هو ثقافة أن ينتهي أمره في هذا العالم ولم يبق إلا كدين تجرد من تاريخه ، فلم يعد يحتفظ إلا بنقطة الارتكاز الماورائية الكونية ونواته الصلبة اليابسة.

وعندئذ وبمفعول عكسي ، تقدمت على الركح مناطق أخرى من المساحة الإسلامية وبقيت

---

(٢) خراسان هامشية جغرافيا فحسب ، أما سياسياً فقد قامت بدور المركز منذ الثورة العباسية .

(٣) في الحقيقة . نقل الطبري عن مؤلفين من العرب والموالي من ابناء القرن الثاني ، لكن أظهر معرفة شاسعة بهذا التراث ، ونلحظ نفس الشيء في تفسيره الكبير .

فيما بعد مراكز حية للثقافة العربية الإسلامية وبالأحرى ملجأ قاعدياً للانتماء العربي . نعني العراق ومصر وسوريا والمغرب . ولهذا الانزلاق المزدوج عدة أسباب يبقى بعضها غامضاً ، كالإبقاء على المذهب السني الأقرب من ينابيع الإسلام الحية ، والرجوع إلى إحياء التجارة في البحر المتوسط ، والدور التمديني الذي لعبه الفاطميون والمماليك من بعدهم . وقد نجح التعريب في هذه الرقعة بالخصوص لأن المملكة البيزنطية سابقاً فقدت أطرها الاجتماعية التي انسحبت إلى دولة بيزنطية بقيت قائمة ، في حين أن العالم الساساني السابق فقد دولته ، فتعلق بالأعماق وقاوم الاستيعاب . كانت طبقاته الحاكمة تشدّ إزره حيث بقيت حاضرة في الحلبة(٤) . لكن تعريب الموجة الأولى في القرن الثامن ب . م .، تلك الموجة الحضرية والإدارية ، لم يكن كافياً لكي يتجدد صوغ وجه الشعوب المفتوحة صوغاً عميقاً . إن تدهور العنصر العربي في أعقاب العصر العباسي ، وانهيار أمصاره القديمة بالعراق ، وعودته إلى نمط العيش الزراعي وعيش الترحل ، وبالتالي تشتته في ظهير البلدان المتوسطية ، وأسطع مثال على ذلك الهجرة الهلالية الى أفريقيا الشمالية ، كل هذا في نفس الوقت الذي أتاح مناسبة لترييف العربي ، قد تسبب فـي تعريب عالم الريف بمصر والشام والعراق والمغرب . وهكذا انتقلت المراكز الثقافية العليا إلى العالم المتوسطي ، وتم التعريب اللغوي والبشري بصورة عميقة فوجهت هذه الحركة المزدوجة مستقبل العروبة بأكمله .

لقد أكدت مصر زعامتها من كافة الوجوه ، وهي البلد الذي لم يكن في القرن الثاني هـ سوى ولاية خارج المركز وصحراء ثقافية من الوجهة العملية . فتطورت الجدلية بين الاسلام والعروبة مستقبلاً على النحو التالي : بفارس استقر الانفصام ، فانفصل الإسلام كدين عن اللغة العربية وعن قواعده التاريخية ، في حين تأكدت بالمنطقة المعربة الصلة العضوية بين الدين الإسلامي والثقافة العربية . وسوف تنسج الأمة التركية على منوال النموذج الفارسي ، وقد رسخت قدم الأتراك في ضجيج بالمساحة الإسلامية ، بداية من القرن الحادي عشر م . ، كما ستقلدها بعد ذلك كافة الأمم الإسلامية من الأجناس الأخرى كالمغول والهنود والصينيين والأندونيسيين والأفارقة السود إلخ ... لا شك أن الإيمان كان متيقظاً عندهم ، وأن القيام بالفرائض الدينية شائع . وقد تسربت اللغة العربية الفصحى حتى إلى نسيج اللغات القومية كالفارسية والتركية . لكن من البديهي أنه لا مجال لمساهمة نخب هذه الأمم ، حيث انفصمت عراهم مع العروبة ، في إثراء الثقافة العربية الإسلامية العالمية أو على الأقل العلوم الإسلامية الصرف على النحو المعهود في الفترة الكلاسيكية .

ورغم ذلك ، فلم يكن الإسلام بنية فوقية موضوعة على الواقع الاجتماعي ، إذ يتدخل في أكثر النواحي الملموسة للحياة معيداً صياغتها طبق نواميسه . كان المجتمع العثماني خاضعاً لتعاليم القرآن ، وكانت حياته الجماعية مرتبة طبق الأعياد الإسلامية ، وأصبح السلطان خليفة

---

(٤) هناك سبب آخر هو طبيعة الأسس اللغوية في الولايات ، وبنية حركات الهجرة عند القبائل العربية .

المسلمين بداية من القرن السادس عشر . كان هذا الأمر حدثاً هاماً دون ريب ، لأن الخلافة انتقلت إلى شخص من غير قريش وذلك للمرة الأولى ، وهو أعجمي أيضاً . لكن الأمر لا يهم ! كان مفهوم الأمة الإسلامية حياً عميقاً باستمرار ، وعادت الحياة الى جبهة الجهاد بفضل الحماسة الحربية العثمانية .

لقد اثبت الإسلام بذلك انه قادر على الانفصال عن العروبة والإبقاء على نفسه في آن (مثال فارس)، بل إنه يعود حتى إلى تأكيد عالميته السياسية (مثال العثمانيين) .لكن إلى أي مستوى من الضمير ؟ وما قيمة هذا الإسلام غير المفهوم الذي لم يقع التروي فيه ولم يقع الشعور به ضمن تلونات اللغة القرآنية او في الحديث ، وقد انفصمت صلته بالماضي النابض المجيد المفعم بالبطولات ، وقد غطته الآن في هذه الأصقاع غير العربية غشاوة من الإيمان الساذج الخرافي والصوفي بصورة بدائية ، وغلبت عليه الشعائر الاجتماعية الصورية ؟ ولم يعد اي معنى لسلم المراجع على صعيد النخبة الفكرية ، وقد داخل الاضطراب والانقسام نسق الصلات الذي يربط بين أجيال العلماء في إجلال مشترك لنفس التراث . ولذا فلا مقارنة بين الشعور الإسلامي لعالم مثل ابن خلدون ، وشعور عالم تركي أو فارسي(٥) من القرن الرابع عشر . هناك عالم ذهني بأكمله يجهله هؤلاء العلماء حتى ولو برعوا في اللغة العربية حيث أن الأمر متعلق ببنية الضمير ، بضمير « ثنائي البعد » ، حيث يتضافر الانتماء الإسلامي والانتماء العربي . وبذلك يكون الإسلام من صنف متدنٍ لو فقد عروبته ، وهو ممكن الوجود لكن وجوده مرتبط ابداً بعائق في الشعور .

سيجسم العالم العربي بمفرده هذه الشخصية المزدوجة ، ويبقى وفياً للمبادىء الإسلامية كما للماضي العربي . إن جامعة الأزهر التي انشأها الفاطميون سوف تصبح أعظم مركز للثقافة والعلم العربي الإسلامي . فبين جدرانها وكذلك في جامع الزيتونة والقرويين ، احتُفظ بالميراث القديم لكن ساد الركود قطعاً. وبداية من القرن السابع عشر، تضخم التدهور وتكاثر إلى أن ساوى الموت البطيء للعقل والفكر . لكن في صميم القرن العشرين وفي صميم الحضور الاستعماري ، بجامعة الزيتونة التونسية ، كانت دراسة فقه مالك وتلاميذه ،وكتب الأصول للشافعي، والمنطق القديم للعهد الوسيط، وكتب الحديث المدونة من قبل محدثي بلاد ما وراء النهر وخراسان، وكذلك شرح ديوان الحماسة، كان كل ذلك يكتسي معنى ويشكل الحياة الذهنية . وليس من الصدفة في شيء أن اندرج قطعاً الدور الذي قام به الزيتونيون في حركة التحرير الوطني ، في إرادة إثبات الذات الثقافية المستندة هي نفسها إلى قوة هوية النواة العربية الإسلامية .

---

(٥) الاّ انّ الفرس ما زالوا مؤكدين لتفوقهم في الفلسفة والتصوّف ، فانقذوا بذلك التقليد الفلسفي الاسلامي الكبير على وتيرة عالية حقاً . لكن الذي فقد هو الصلة الواعية بكلية الماضي ، وبذا تظهر الميتافيزيقا الى حدّ كبير كمغامرة شخصية .

IV

عاشت المنطقة العربية في الشرق الأوسط اكتساح الغرب المسيحي اكتساحاً عنيفاً عن طريق ظاهرة الصليبية التي هي رد الغرب الناهض أو الناشىء ،على الإهانات التي وجهها إليه الإسلام في العهد الوسيط الأوّل .لكن وراء تقليد الحج المقدس الى ضريح المسيح ، تبرز الإرادة الدنيوية المتمثلة في الهيمنة ، وبالخصوص الرغبة في حل الغيرية العربية الإسلامية وإعادة توحيد العالم .لقد واجه الإسلام العربي هذا المشروع العدواني المهدد لذاته بقيادة أناس من غير جنس العرب، فأبدى مقاومة عنيدة لا حد لها ،وأنقذ مصائر الإسلام في موقعه المركزي. وقد شكل رأس الرمح في هذه المقاومة، مماليك مصر المتسلطون على أبناء النيل. أبناء النيل من أحفاد الأهالي الذين غزاهم عمرو بن العاص، فتعربوا بالامتزاج البشري والتلاقح الثقافي، واعتنقوا الإسلام جميعاً او يكاد . وواجه المماليك الحرب الصليبية فكانوا درعاً للإسلام . انما كانت قاعدتهم الاقتصادية مصر الإسلامية وقد تأثرت سابقاً بحضور أوريجان(*) الذي أثر بقوة على تطور المسيحية بالإشتراك مع سيريل أصيل الاسكندرية. وكانت العامة في المدن مولعة بنتائج مجمع خَلْقيدونيَّة ، وكانت تساهم في خصومات الأساقفة والحكام البيزنطيين . التناقض في الظاهر فقط إذ تقوم في المطلق البنيات الأسطورية المتماثلة في استيحائها ومقصدها بنفس الوظائف وتشحن القوى الثقافية المتشابهة الأشكال البشرية المتجددة ، بحسب الأهواء التاريخية . لكن الكثيرين يرون أن مكملات التاريخ وبنيته الفريدة ، تشكل نكهة الحياة بالذات .

كان تاريخ العهد الوسيط رئيساً حيث وضع فسيفساء الأمم على أراضيها الحيوية ، وقد طبعت الهزات الأخيرة لهذا الاستقرار المؤلم العصر الحديث بالذات ، حيث استولى العثمانيون سنة ١٤٥٣ على القسطنطينية ، وانقرضت آخر دولة مسلمة في الأندلس سنة ١٤٩٢ . لكن كل أمة ناشئة اختارت في نفس الوقت الدوائر الايديولوجية التي كانت تتقاسم العالم والتزمت بها ، نعني المسيحية والبوذية والإسلام . كانت الأديان الثلاثة بقايا للعصور القديمة في الواقع ، وتعلقت بتقاليد ثقافية خاصّة بالرغم من اتجاهها الى الكونية ، وبمفعول التلاقح التاريخي : التقليد اليوناني ـ الروماني، الهندي ـ الصيني، والعربي ـ الفارسي. منذ أن اكتسح الجرمان الأرض الرومانية الى أن أعيد ترسيخ الشخصية الاسبانية في شبه الجزيرة الإيبيرية التي أُسْتُردت كلها ، مروراً باستقرار الأمم السلافية وقدوم المجر ،وإنشاء مملكة البلغار ، والظاهرة التركية والمغولية ، والهزة العربية الكبرى قبل ذلك، لم تتوقف البشرية عن التوسّع ، مدفوعة بتطور مزدوج متضارب كان هناك نسق الانقسام القومي من جهة ، وعلى مستوى آخر كان تدرج نحو التوحيد الثقافي والديني في أطر وضعت مسبقاً .

(*) أوريجان (١٨٥ ـ ٢٥٣) من شراح التوراة ، وقد حكم على شروحه الرمزية المفرطة (المترجم) .

(٣)

الشخصية التاريخية والشخصية القومية

1

ما نسميه **الشخصية التاريخية** هو هذا المستوى الثاني بالفعل . إنه **الاطار الإيديولوجي الثقافي** المتكون من التحام الايديولوجيا - أي الدين - بالتقليد الثقافي . وقد عودنا المؤرخون في الغرب بفكرة مفادها أن الأمة ظاهرة حديثة نشأت في أوروبا الغربية في أواخر العهد الوسيط على أقصى تقدير . وكانت نتيجة للحروب الداخلية التي نخرت هذه المنطقة من العالم . إنها فكرة مقبولة بشرط الاعتراف بأن الأمم كانت مسجلة بالقوة في التاريخ والجغرافيا في عصور أكثر قدماً ، وأن آخر العهد الوسيط رسم خطوطها الأولية . كانت الأمبراطورية الرومانية بناء سياسياً ثقافياً فرض هيمنته على شعوب متفردة محددة في كيانات جغرافية قارة كالغاليين في بلاد غاليا، والبروطون في مقاطعة بريطانيا ، والسلتيبار في إسبانيا، والمغاربة في إفريقيا الخ . وبتدخل الظاهرة الجرمانية ، وظهور ممالك متميزة ، جد تدهور في مشروع توحيد العالم ، على أن الظاهرتين كانتا سبباً في نشوء بناءات سياسية أكثر التصاقاً بالواقع القومي ، انبعثت من العصر النيوليتي (الحجري الجديد) . وكان لتقسيم مملكة شارلمان أن حصلت فسيفساء الأمم الغربية الأوروبية المقبلة ، على وجهها النهائي ، فظهرت خاصة مملكتا الفرنجة الشرقية والغربية بمعاهدة فردان[١] . وتتضح الارتباطات القومية حين تنشب الحروب بين الأشقاء ورثة لويس الزاهد ، لكنها كانت إرتباطات غير واعية نجمت عن الكوارث السياسية والضغائن الحربية .

لكن فوق هذه الانقسامات من النوع القومي ووراءها، تلعب الشخصية التاريخية دورها في قطاعات مختلفة . فقد كانت المسيحية تنظم الحياة اليومية في أخفى درجة من الواقع الاجتماعي ، وتؤطر المجموعات القروية في هياكلها الكنسية، وتعمل على تسرب قيمها ، وتفرض قديسيها وشهداءها . وعلى مستوى أعلى لحكم الناس والثقافة الكبرى ، تتأهب اللاتينية لتكون

(١) أي المانيا وفرنسا .

اداة تعبيرية كما هي اداة لربط العلاقة بين الدول الأوروبية ونخبها . وهذا ا يفسر قوة أسطورة الامبراطورية الغربية على طول العهد الوسيط وبعده . لكنّ مبدا « الأمة المسيحية » كان أكثر التماساً وقوة بحيث يبرز بروزاً تاماً في تعبئة الطاقات ضد المسلمين مثلاً ، كشعور عميق بالوحدة .

ولم تنفك فكرة الامبراطورية التي تذكر بالماضي الروماني ، تواجه الهزائم باستمرار ، في مواجهتها للارادة القومية في السيادة ، ولم ينفك مفهوم «الأمة المسيحية» يتحلل في النزاعات بين النظم الملكية . لكن الشخصية التاريخية اللاتينية المسيحية حافظت رغم ذلك على معنى ، وأعلنت وحددت هوية في المسيرة العالمية . ومن المؤرخين مثل فلهوزن (Wellhausen) من أدرك الأمر جيداً ، وهو الذي لا يمكن اتهامه بمعاداته للاسلام . فقد ذكر بخصوص معركة بواتيي (Poitiers) : «الحقيقة أن فضل الفرنجة في الدفاع عن أوروبا المسيحية كان كبيراً»[٢] . وقد احتار جيبون (Gibbon) نفسه قبل ذلك وفي خضم عصر التنوير ، من النتائج المحتملة لو انتصر العرب ، فتخيل جامعة أكسفورد وقد امتلأت رحابها بدروس تفسير القرآن وعلم الحديث[٣] .

وكثيراً جداً ما كان يحرك تاريخ أوروبا الحديث التعاون أو الصراع بين الشخصية السياسية القومية والشخصية التاريخية الايديولجية الثقافية . هنا وخلافاً لما وقع في العالم الاسلامي ، لم تخضع السياسة لمقاييس التضامن الديني . كان ذلك التواء مؤسفاً ومفيداً في نفس الوقت . فهو مؤسف لشططه في إثارة الأحقاد بين الأشقاء ، وهو مفيد لأنه عجل باقامة أطر قومية تتيح مزيداً من الازدهار للانسان .

لقد كان هذا الانفصام واضحاً بصفة خاصة في تاريخ الدولة الفرنسية الحديثة والمعاصرة. إذ أن الفتنة التي جرت في صلب الحرب الدينية اصطدم فيها «السياسيون» والمتحزبون الكاثوليك، فكانت صراعاً بين الشخصية القومية المحدودة والشخصية التاريخية الواسعة. فهل كان الشخص فرنسياً أولاً ثم مسيحياً ام كان مسيحياً ثم فرنسياً؟ سبّق مذهب الدولة الذي كان «سياسياً» قبل كل شيء، التضامن القومي على التضامن الأيديولوجي الثقافي، دون التنكر مع ذلك للتراث الثقافي والديني، إنما يقوم هذا التراث مقام مقياس للحياة لا للسياسة. لكن هذه الخيارات العميقة لم تخل من لبس ولم يعوزها التمزق. بدا التحالف مع الأتراك في حكم فرانسوا الأول، وتأكد المذهب «السياسي» بدفع من المستشارين البروتستانت لآخر ملوك «الفالوا» (Valois) في جو عصر النهضة والحروب الدينية، وحدد ريشوليو (Richelieu) في فترة لاحقة وطبق تطبيقاً واسعاً لم يسبق إليه أبداً، سياسة قومية ضد التضامن الكاثوليكي، مركزاً على فكرة الحرب الصليبية فضلاً عن ذلك، بتأثير من الأب يوسف، فظهر اللبس وأيضاً الحضور القوي للشخصية التاريخية التي اتجه عداؤها إلى الإسلام هذه المرة من الوجهة الفكرية فقط. واشتهر عن لويس الرابع عشر عدم التسامح،

---

(٢) الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٣٣٠ ، لكتاب Das Arabische Reich und Sein Sturz .

(٣) Decline and Fall of the Roman Empire.

ولكنّه سبّق المصلحة القومية على المصلحة الأيديولوجية[٤] بالرغم من التمزّقات الداخلية. واستمرت تلك القاعدة إلى اليوم تسير على ضوئها سياسة الدولة الفرنسية. وسينتقل على الصعيد الداخلي وعبر الثورة هذا الانفصام الذي لم يكن إلا خارجياً عارضاً. وقد وضعته الثورة في مستوى عميق، فعملت على إعادة النظر في الأسس المسيحية للأنا. لكن صار الوضع متشعباً في هذا المجال نظراً لانفصال الميراث الثقافي القديم عن روابطه المسيحية وبسبب استعادته وتقبله من جديد من زاوية القطب العقلاني أو الوثني. وهكذا نصل إلى الزمن المعاصر حيث يبدو الضمير القومي في أقوى حدته، وفي أضيق أوضاعه واشنعها. وبعكس فريد للأمور، فقد وجد هويته في الميراث المسيحي، فمجد فكرة «الغرب» في فرديته التاريخية وبهائه التام[٥]...

II

يمكن أن يساعدنا هذا التحليل السريع المجزء لجدلية الشخصيتين في الغرب ، على توضيح الأمور في الاسلام . لا شك أن الاسلام طرح نفسه منذ البداية كمملكة كونية قوية التركيز. لكن لا مراء في أن الولايات في العصر الأموي أي في ذروة المركزية ،بدات تتفرد ، وقد حملها على ذلك ما طرأ من فروق في التقاليد والسياقات الجغرافية ، لا سيما روح الخصوصية الموجودة عند المجموعات القبلية العربية المهاجرة . ذلك أن الأمر لم يكن يعني آنذاك بروز الوعي القومي المتفرد بقدر ما كان يعني تأكيد الاتجاهات الاقليمية العربية الصرف . وهكذا ظهرت في العراق ترابطات من النوع السابق للقومي . وقد برزت بقوة في النزاعات التي تواجه فيها أهل العراق وأهل الشام الذين كانوا مؤيدين للدولة الأموية . كما ظهرت في ميادين أكثر صفاء أي في الثقافة الدنيوية والفقه والنحو واللغة والتنافس المعروف بين البصرة والكوفة ـ داخل العراق بالذات ـ وفي التشريع بظهور المذاهب القديمة في العراق والمدينة والشام ، والمذهب الشافعي الفتي في مصر . وكان من المتوقّع أن تشتدّ هذه المظاهر التمييزية الاقليمية وتتزايد متانتها أيضاً خلال انقسام الدولة العباسية وظهور دول مستقلة في الأقاليم ، وكذلك انتشار الاسلام وما كان يترقب من ذلك من نتائج متمثلة في اختلاط الأجناس . ولوجود مقومات أهلية متميزة هنا وهناك ، كان يجب انتظار حدوث ازدواجات طريفة فعلاً في كل مرة . لكن باستثناء فارس ، لا يبدو لنا أن ظهور ميزات قومية خصوصية أمر ناجز إلا في أفريقية ومصر . هناك عدة أسباب لهذا العجز : أولاً بعض السلبية في ما يقدمه الأهالي في التفاعل مع العطاء العربي لبناء الشخصيات القومية، ثم ما لفكرة الوحدة الاسلامية من متانة دائمة ، وأخيراً بنية الدول الاقليمية بالذات .

---

(٤) تحالف مع الامراء البروتستانت ، وحارب اسبانيا . واكد بقوة مبدا الغليكانية (الدفاع عن حرية كنيسة فرنسا) . لكنه الغى مرسوم نانط (Nantes) الخاص بالبروتستانت .

(٥) لكنّ التيار القومي المتطرّف عاد من جديد الى القطب اليوناني ـ الروماني ونبذ القطب المسيحي فقال بأن المسيحية دخيلة على الغرب .

يبدو لنا أن ضعف عطاء الأهالي كالبربر والمصريين وأهالي الشام والعراق الخ، في بناء الذوات القومية ، مسلمة صحيحة اذا ما نظرنا جدياً في كيفيات التعريب . إن «الشعب» العربي في مغامراته الامبريالية التاريخية يتميز عن الشعب الجرماني في أنه نقل معه إرادة القوة وكذلك الثقافة بقوامها الديني . كان مجموعة عرقية قليلة العدد في البلدان المفتوحة . وكان مجموعة رائدة نشرت صورها الثقافية وجهاز قيمها . وبذلك فان الصهر العرقي والبيولوجي الذي تحقق في آخر العهد الوسيط ، أفضى في الواقع الى الانبساط الفكري والثقافي للعنصر العربي .

لا يمكن لأمة من الأمم أن تتكون بدون لغة وثقافة قومية . إلا ان اللهجات التي ظهرت في وقت مبكر جداً بالأقطار المفتوحة ، استمدت أصالتها من اللهجات القبلية العربية القديمة أكثر مما استمدتها من التداخل المتبادل مع القوام اللغوي الأهلي . وهو ما يفسر جيداً المتشابهات الأساسية في مختلف العاميات العربية الراهنة . فاذا أمكن حقاً تمييز فرعين أساسيين أحدهما مغربي والثاني مشرقي متميزين تميزاً نسبياً ، فاننا نجد المصري يتفاهم جيداً مع المغربي ، وهذا ليس شأن الفرنسي والايطالي ، والفرنسي والاسباني .

إن الفروق بين اللهجات الاقليمية ضمن هذا الاطار العام للثنائية بين المشرق والمغرب ، ترتبط الى حد بعيد بكيفية الاستقرارات البدوية وتواترها وامتدادها في الزمان ، وما يكتسبه تأثيرها من أهمية متنوعة. ففي مصر تتميز عامية القاهرة وعامية الاسكندرية وعامية أخرى بصعيد مصر ، وإن نطق الجيم (ڨ) موروث عن قبيلة عكّ . ومن المناسب الفصل في المغرب بين عامية المستقرين ـ سواء كانت حضرية أم ريفية ـ وبين العاميات البدوية الأكثر محافظة . والنتيجة أن تخصيص اللهجات يعود لاعتبارات جغرافية اكثر منه لاعتبارات قومية . وقد جدت تراكبات لغوية تجاوزت الحدود ، وجدت خلافاً لذلك تميزات داخل نفس الوحدة السياسية الاجتماعية. لكن هذا التردد في المناطق اللغوية ليس من نصيب كافة اقطار العالم العربي. فمهما كانت الفروق المحلية التي لا مناص منها في الميادين اللغوية الأكثر توحداً، انه يمكن القول بوجود لهجة مصرية متميزة ، وكذلك لهجة تونسية . وكلتاهما تلعبان دوراً رئيساً في الشعور المعاش، غير الصريح الضمني، بالانتماء لمجموعة وكيان وشعب وأمة. يتصل التونسي داخل قطره مباشرة وفي أدنى الفروق بمواطنيه ، وفي الخارج وسط نشاز العاميات العربية الأخرى ، يتعرف على ابناء وطنه عبر نبرة أصواتهم وطريقة لفظهم وتنغيمهم ، وفي التلونات الطفيفة الطارئة على عباراتهم الجاهزة ونكهة عدتهم من الأمثال . وفي هذه الصور الممتازة الخاصة بمصر وتونس ، تشكل اللهجة أداة داخلية للاتصال الحيوي وعلامة خارجية للتعارف . لكن اللهجة ليست لغة كما أن الثقافة الشعبية والشفوية ليست الثقافة الكبرى المكتوبة . إن تأسيس الشعور القومي على وحدة لهجوية لم تُقرر فضلاً عن ذلك ، يعني إنشاء الأمة على الأمور اليومية المبتذلة الرخيصة . لا يهم كثيراً أن تخضع العلاقات البشرية للهجة في اغلبها . الحقيقة أنها ليست كذلك إلا في أدنى مستوى ـ وهو المستوى الضروري دون شك ـ للحياة اليومية الغليظة وبعيداً عن الأطر الاكثر إلزاماً للحضارة ، وحتى مجرد الحياة في المجتمع . فلا الثقافة وكذلك الادارة والصحافة والصناعة والنشاطات المرتبطة بالخدمات قادرة على

الاستغناء عن وجود لغة ناضجة مكتوبة . ولنترك جانباً في هذا الصدد قضية الضرورة أو عدمها للغة أوروبية للانفتاح على العالم كما على الحداثة. فخلافاً للعالم الزنجي الافريقي ، حيث لم تستخدم اللغات المعروفة بكونها أعجمية إلا قليلاً من طرف المؤرخين القدامى ، فإنه يمكن للأقطار العربية ان تعتز بامتلاك لغة لها أصل: إنها اللغة العربية الفصحى المعصرة ، لكن الواضح انها لغة يشترك فيها المجال العربي ، وهي تنبثق عن الشخصية الايديولوجية الثقافية الواسعة اكثر من انبثاقها عن الشخصيات الوطنية المتميزة. اللغة تراث مشترك تحرض على فكرة الوحدة العربية ، وهي خلافاً لذلك عائق عميق لظهور المشاعر الوطنية حديثة الصبغة ، حين تطمح هذه المشاعر إلى تجاوز مرتبة التضامن اليومي والسمو إلى مستوى فوق تاريخي مشحون بالثقافة . حقاً إن اللهجات اكثر تطوراً من العربية نسبياً ومن الوجهة الألسنية، تلك العربية العتيقة في بنيتها اساساً. فضلاً عن ان اللهجات حية نقلت معها خبرة تاريخية ملموسة للعالم في حين أن العربية الفصحى قبل النهضة الحديثة ، بقيت مجمّدة في الشكليات المتصلة بالفلسفة الكلامية والاستاذية . إلا أن اللهجات لم تبلغ أبداً عزة اللغة، لأن اللغة لا تتكون بواسطة الدوافع الجماعية اللاّواعية فحسب، بل يلزمها التقنين الذي يقوم به النحاة واللغويون . وبكلمة ، يجب إخصاب اللغة بالفكر والثقافة ، وللدولة دور رئيس وكذا الادارة في هذا المجال . ومن الواضح أن ثقافتنا بقيت ثقافة عربية مرتبطة بالشخصية الايديولوجية ـ الثقافية ، باستثناء المستوى الفولكلوري والشعبي الذي يتحمل جزءاً كبيراً منه القطاع البدوي الموجود في الكيان الاجتماعي . ان اولئك الرجال الذين كان عليهم تشييد اللغات الوطنية في نهاية العهد الوسيط ، لم يظهروا إلى الوجود. فلا فائدة أن نزعم أن ابن خلدون تونسي ، وان الكندي عراقي . إنه أمر لا يعني شيئاً أو يكاد ، مثله في ذلك أن نقول إن فرجيل إيطالي وإن اغسطينس افريقي . هما ينتميان أصلاً للثقافة العربية الاسلامية كما أن اغسطينس ينتسب للثقافة اللاتينية المسيحية .

وهكذا فان سلبية العطاء الأهلي وقوة الصدمة العربية ـ التي ارتبطت دون أي شك بالظاهرة الدينية ـ(٦) مسؤولان في المقام الأول عن تراخي الخاصيات الوطنية أو غيابها المحض . لا وجود هنا لأي تركيبة ولأي صهر ، لكن هناك استيعاباً عن طريق العروبة الغازية .

رغم قوة فكرة المسيحية ، فقد رأينا أن أوروبا الغربية عرفت في وقت مبكر جداً النزاع بين الممالك . وكانت خلف ذلك المشاحنات بين الشعوب . أما عن المجال العربي ، فقد اندرجت فكرة الوحدة الدينية اكثر من المسيحية في الواقع السياسي. فمثلاً لكي يحقق هذه الوحدة وجرياً وراء شرعية قديمة لم ير الفاطميون من حرج في نقل سلطتهم من افريقية إلى مصر. إنّ مصر بالذات في الحكم الأيوبي ثم في حكم المماليك، عجلت بضم الشام، ثم طردها العثمانيون من هذا البلد دون أن تشعر خلال ذلك بمقاومة قومية جسمتها مثلاً دولة انضمت إليها القوى الحية المسيطرة في هذا

---

(٦) لكنها ايضاً مرتبطة باستقرار العرب في المدن، على شاكلة الأمصار المنعزلة عن المحيط الأهلي .

البلد . واخيراً ، فها نحن نواجه إحياء مؤسسة الخلافة في العصر العثماني . لقد انشأت هذه المرة على سلطة زمنية واقعية . فعاد المشرق العربي الى حظيرة الوحدة الاسلامية . لكن شعوره بالخضوع لهيمنة شعب غير عربي متميز الشخصية اي الأتراك كان يتزايد ويرجح على الشعور باندماجه في بناء إسلامي كوني . لقد كانت تونس اكثر حساسية لنداء يحن الى الوحدة الاسلامية ، رغم انها لم تكن تابعة بصورة مباشرة لسلطة الباب العالي . لا شك ان الدولة الحسينية عرفت دائماً كيف تدافع عن استقلال تونس . لكن عند نشوب الأزمات مع الباب العالي ، وجد في دائرة الباي موظفون أو رجال دولة ابتعدوا عما كانوا يعتبرونه انانية التشبث بالحكم ، وقوّوا شعور الباي بتبعيته للخلافة . وقد شهر هؤلاء الموظفون بأطماع الأمراء الترابية ، واعتبروا ذلك مساساً بالأخوة الاسلامية . الواقع أن الأمراء الحاكمين عندما كانوا ينساقون لغريزة السيطرة والغزو ، ويلحقون الضرر بأراض إسلامية اخرى ، كان يداخلهم أبداً في عملهم هذا الشعور بالذنب . واكثر من ذلك ، فإن أمكن أن يشهد ضمير الشعوب عمليات الالحاق والتطاول ، والحروب الداخلية أيضاً ، فلم يظهر ابداً شعور عنيد من الحقد الذي يواجه به شعب شعباً آخر ، أو نزاع عميق دائم ـ وهو شيء وارد في أوروبا . كانت الروح الاسلامية متجهة دائماً الى الخارج ، فقسمت العالم الى « دار الإسلام » و « دار الحرب » وهي فكرة موروثة عن العصر المجيد للفتح العربي .

لقد عمل هذا الاتجاه السلمي الداخلي لكن المرتبط بالروح الحربية الخارجية وباستمرار بفِكرة الجهاد ، على إيقاف ظهور الشعور السياسي الوطني إيقافاً كاملاً . وليس هذا الأمر ميداناً وحيداً يشهد على طول المدى أن بعض مواقف الضعف الرهيبة في أوروبا القديمة لعلها كانت رابحة ، والعكس بالعكس إن تقدماً نسبياً للاسلام في وقته كان مجدباً للقدرات(٧) .

والعنصر الثالث الذي يعتبر في شرح ضعف الشعور القومي هو بنية الدولة في البلاد العربية خلال العصر الوسيط والحديث . من الغريب أن نلاحظ أن النزعة الكسمبوليتية للأسر الأميرية في أوروبا لم تمنع قط أن تتكيف هذه الأسر تكيفاً وثيقاً بالواقع القومي الذي سريعاً ما تحملت آمله وطموحاته. إن الملك أصيل بلاد هانوفر إذا ارتقى عرش انجلترا، كان يعمل في الحال على اساس السياسة الانجليزية، حتى ولو تمادى يتحدث باللغة الالمانية. وكذلك الملك من أسرة هابسبورغ أو من أسرة بوربون إذا اعتلى عرش إسبانيا فهو يتبنى المطامع الاسبانية. لكن ليس هذا هو الأمر الأساسي في مقولتنا ، لأن ما يقع اعتباره هو الدور الرئيس الذي لعبته بعض الأسر المالكة في بناء الأمم الأوروبية ، انطلاقاً من التشتت الجهوي والاقليمي . فهل كان الأمر كذلك في بلدان العالم العربي ؟

يبدو أن ظاهرة الرق التي كانت في الدولة قد أساءت أصلاً الى الدول العربية . فبالرغم مما كان لدولة المماليك في مصر من مزايا كبرى ، فقد قامت على مستوى السيادة بالذات ، على جلب الرقيق الشركسي وغيرهم، فشكلوا طبقة مصطنعة فرضت نفسها بالقوة على المجتمع الذي

---

(٧) القومية كفكرة ليست تقدّماً في حد ذاتها لكنها في مجرى التاريخ .

تمادى يعيش على نمطه الخاص . ولم يقع أن أسرة معينة قدمت من منطقة معينة من اوروبا وكانت وفية لتقاليد مسقط راسها ، فاتجهت بانظارها الى ارض بعيدة غريبة بنية تحويل سلطتها الى هيمنة بلد على بلد آخر. كان المماليك اناساً بدون وطن، فكان وطنهم حيثما رسخت سلطتهم. لكن لا منازع أنهم أحيوا قطيعة عميقة بين الدولة والمجتمع ، واقاموا سلطتهم تباعاً على العنف البحت والاجماع السلبي . إذ لا يمكن الشك في جمود القوى الحية في المجتمع ، كما انه لا يمكن الشك في ضعف التناضح بين الدولة والنخب الاجتماعية.

ولنتمثل بتونس الحديثة (من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر). هذا بلد لم تنجح فيه الهيمنة التركية المباشرة . فلم يكن للباشا في مدة قصيرة جداً سوى دور شرفي ثانوي في حين ان السلطة الحقيقية اصبحت في أيدي الاتراك المستقرين وممثليهم المنتخبين . وفي الجملة ، كانت التبعية المحضة تجاه الحاضرة المركزية قد أخلت المكان لذاتية تزايد تأكيدها من قبل ابناء الحاضرة العثمانية ذاتها ، الذين انفصلوا عن قاعدتهم . هذه نقطة أولى تميّز تونس تميزاً ملحوظاً عن المشرق العربي ـ لا سيما منطقة الهلال الخصيب . واستمر التطور في اتجاه تأكيد متزايد للأهالي كأساس للسلطة ، فآل الأمر الى ان تفوق الباي على الداي الذي كان قائد الجند التركي ، في حين أن الباي كان قائداً من قواد الجيوش الاهلية . لقد حقق المراديون هذه النتائج ودعمها الحسينيون فأنشأوا دولة وراثية حقيقية حيث قضي قضاء مبرماً على دور الجند التركي .

لكن ورغم هذه المظاهر القومية ، فقد تمادت القطيعة بين المجتمع الأهلي والوطني وبين دولة شبه أجنبية.فبالرغم من ان أم حسين بن علي كانت عربية بدوية،فقد كان يعتبر من اصل عثماني.وعند انتخابه كان على رأس صبائحية الوجق بتربة آغا . فبدأ مرتبطاً بقطاع اجتماعي لم يكن وطنياً أصيلاً . لا شك أن انتخابه من قبل الخاصة كان صورياً وان حسيناً كان متعطشاً للحكم ولم يكن يشبه Cincinnatus(*) الذي اقتلعه الرومان عن محاريثه ونصبوه دكتاتوراً. لكن ما رواه المؤرخون من حيرة النخب الوطنية أمام شغور الحكم ، ومن إلحاحهم على حسين بقبول المهام والمراتب السنية ويرمز الى عجز المجتمع التونسي عن تسيير مصيره بنفسه . إن كل اولئك الأعيان والتجار والملاك والعلماء المجتمعين بمدينة تونس لم يفكروا لحظة واحدة في مبايعة واحد منهم والاستغناء عن أوصيائهم ، أي في اعادة إدماج الدولة في المجتمع المدني .

ولهذا الاحتشام أسباب عديدة وأسباب معقدة . فمن المؤكد مثلاً ان للدولة التونسية في أقوى معانيها وأكثرها تحديداً ، قاعدة تكاد تكون عسكرية فحسب ، وأن الخاصة المدينية لا تفقه شيئاً من صناعة الحرب او انها كانت تستنكف منها . وقد كانت هذه الخاصة فضلاً عن ذلك منفصلة عن المعين العسكري للبلاد ، نعني عالم البدو الذي أُقصي ذهنياً بصورة خيالية في الآفاق اللامحدودة. وحين ارادت الدولة الحسينية استخدام النخبة الاجتماعية في حاضرة تونس بفرض الشمولية والتوحيد دون شك فقد خصتها بوظائف القلم (خطّة وخطط

(*) كان رجل دولة رومانياً (القرن الخامس ق . م .) بسيطاً في حياته متقشفاً ، حكم مرتين وعاد الى الزراعة (المترجم) .

الكتّاب في الدواوين) بينما بقيت خطط السلطة (خطط عسكرية وحكومية منها وزارة هامة كوزارة العمالة) بأيدي المماليك[٨] الذين كانوا من الرقيق المنتخب المقتنى من بلدان المملكة العثمانية وأوروبا الشرقية . وقد برز بعضهم في التاريخ التونسي (يوسف صاحب الطابع ومصطفى خزندار وخير الدين ، الخ ...) .

كان للخاصة التونسية ميدان تملكه حقاً ، هو الاشراف الروحي والفكري على الأمة عن طريق الزيتونة . وقد تاهت بعض العناصر الهامشية إن صح القول في الخدمة العامة ، إذ انقطع هؤلاء عن دراساتهم الجامعية ، وبقي شعورهم بالذنب قائماً . هنا نصل الى تعليل ثان للانفصام بين الدولة والمجتمع ، وهو نفور أوساط الفقهاء من فساد الحكم . كان هذا الشعور موروثاً عن العصور الكلاسيكية حيث كان الهروب من تحمل خطة القضاء مقياساً للنزاهة والاستقلال ، وحيث كانت طبقة الفقهاء قريبة من الشعب ، فكانت تبدي حقدها واحتقارها للحكم ، وتفرض الرقابة الاخلاقية على الدولة[٩] . إن هذا النزاع العميق المستمر بين مبادىء الاتجاه الانساني الديني الذي تحملته هذه الطبقة والاسراف الذي كثيراً ما انزلق فيه الحكم الزمني ، أتاح فرصة لظهور شبه اتجاه فوضوي مستنكر لكن منقاد راض بضرورة الحكم ، على شرط ترك الآخرين يتحملون جريرته .

سنعود في مكان آخر بصورة مطولة الى العلائق بين الدولة والمجتمع . إن ما قلناه في هذا المقام يرمي الى الدلالة على ان ظاهرة « الولاء » في صلب الدولة الموجودة بصورة واسعة في الاسلام العربي منذ العصر العباسي ، ترمي وجوباً الى كبت فكرة الوطن في الغياهب ، وشل ظهور كل وعي وطني ، وذلك بانشاء نخبة سياسية وعسكرية أجنبية لم تتجذر في التربة إلا قليلاً ، وكثيراً ما تكون متحركة أيضاً ، إذ تتجدد عن طريق الشراء . إن الوعي الوطني يتجاوز الطبقات الاجتماعية ويرتفع عن التراتبية الاجتماعية، لكنه يستلزم هيكلة قوية متشعبة للكيان الاجتماعي، وفي المقام الأوّل أن تحيط بنواة الدولة طبقة حاكمة متينة شاعرة بمسؤولياتها التأطيرية وحاملة لقيم « العبقرية القومية » . لا وجود لمثل هذا الأمر في العالم العربي في أواخر العهد الوسيط وفي العصر الحديث . لم تلعب الدولة دورها في القمة فتشـرك النخب الاجتماعية في بناء مصائرها . بل هناك بدل ذلك تراجع متورع للبرجوازيات المدينية المنفصلة عن بقية الأمة التي كانت ديناميتها حقيقية ، لكن عاقتها عوائق كثيرة فتطورت في وعاء مغلق .

لقد أخفقت الدولة في هذا المجهود الذي استهدف هيكلة طبقات المجتمع . كما أنها فشلت في جهد التوحيد والتنسيق بين الفئات الاجتماعية . وهو أمر لا يقل ضرورة لكلّ تأكيد للأنا القومي . وتآكل العالم العربي تآكلاً صريحاً بسبب روح القبلية والاقليمية هذه الروح التي تتقنع اليوم بروح التحزب وتختبىء في الصراع الطبقي ، او أن الصراع الطبقي يتستر في

---

(٨) هناك استثناء عابر في شخص العربي زروق . لكن الانعكاس بدأ يتسرب الى الحركة قبيل انتصاب الحماية الفرنسية ، واتسع مداه عند قيامها .

(٩) عرف الحسينيون كيف يلحقون لا محالة العلماء بجهاز الدولة بصفة لم تستخدم من قبل .

الاقليمية. انّه حقاً ميل طبيعي للإنسان أن يروم الاستقرار في اطر ضيقة محدودة يتوقف عندها أفقه الرقيق كالأسرة الشرعية والحي والقبيلة والمدينة والاقليم . وكثيراً ما كان الانسان العربي عبداً وتابعاً في نفس الوقت لهذه الهياكل التقسيمية . ويضاف إلى ذلك الارتباطات الدينية الراجعة للطوائف المختلفة كمذهب الشيعة ومذهب الخوارج والسنة ومذهب الدروز وشتى الطوائف المسيحية . كان على التاريخ ان يتجاوز هذه المتطلبات الاولية ويضعها في المكان اللائق بها، وذلك برفع الوهم والحماس عنها. وحيث لم يقع ذلك بين القرن الرابع عشر والقرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي نشأت خلالها الأمم الاوروبية ورسخت قدمها وازدهرت ، فهل تم ذلك بمفعول التصادم مع الاستعمار ؟ أو لعله تم في الفترة الحديثة من الكفاح والتحرر « القومي » . هذا هو السؤال الذي نطرحه الآن على محكّ النظر .

III

بعد أن بلغنا هذا الحد من التحليل ، تجدنا نواجه قضية عرفت بقضية القومية التي سال بسببها مداد وفير في الغرب . لعل الظاهرة الاستعمارية الصريحة او المقنعة أثارت يقظة أو تنبه «القوميات» العربية، وهو موقف رفض الاستعمار والهيمنة الأوروبية ، وبذلك فالمفهوم يتحدد بالترابط مع الخارج . لكن لفظ القومية الذي طبقته الاقلام الغربية على العالم العربي ، بقي مبهماً . وهو يتعلق بحركات التحرير في كيانات محددة (تونس ، الجزائر ، مصر ...) ، كما يتعلق بالايديولوجيا الوحدوية العربية .

سنقتصر في هذا الفصل على القومية بمعناها البحت الضيق أي الوطنية . وقد سبق أن ذكرنا أن الشعور القومي ـ الوطني ضايقه تطور تاريخي مؤسف لا سيما قوة الشخصية الايديولوجية الثقافية . لكن إمعان النظر في هذه الامور ينبهنا الى أن هذه الشخصية بالذات لعبت دوراً رئيساً في الوساطة حين برز الوعي القومي الحديث بروزاً كان حقاً مرتبكاً .

ويفيدنا مثال بلدان المغرب التي خضعت خضوعاً عميقاً للحضور الاستعماري فائدة خاصة . لقد حللنا بسرعة وضع الجزائر حيث لم ينقذ الأنا كيانه الا بالتعلق ببقايا الانتماء الاسلامي والعروبي . وقد أحيت حرب التحرير من جديد مبدأ الجهاد وهو الشعار الوحيد الذي كان له معنى في نظر الجماهير. لكنه كان مبدأ تنقى من كل تبشير وكان محاطاً بهالة من الحداثة . الحقيقة أن الانسان كان يعلم أنه يكافح من أجل إنسانية معينة ، لكن عفوية الجماهير عاجزة عن صنع التاريخ بمفردها .ولذا يريد الانسان أن يعرف لأي سبب يجب عليه أن يموت . كان مبدأ الوطن الجزائري جديداً ، ولم يكن مشحوناً بالوجدان . فوقع اللجوء إلى اللغة الوحيدة المأنوسة والتي لها معنى واضح متميز ، وهي اللغة عينها التي أفرزتها الشخصية الإيديولوجية الثقافية ، تعبيراً عن واقع غامض لكنه عميق .

وقد كان الوضع على نفس الوتيرة في تونس. ان الذين أعدموا وعرضوا صدورهم لنيران الجيش والشرطة الاستعمارية في المظاهرات ، وما نال عملهم ومجدهم من تأييد شعبي عظيم

باركه متضرعاً الى الله طالباً لهم الرحمة ، كلهم استخدموا كلمة جهاد معتمدين آية قرآنية « ولا تظنّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون » . فهل يعني ذلك ان الجماهير الشعبية كانت تظن حقاً أن الكفاح من أجل الاستقلال هو قبل كل شيء كفاح من اجل الدين المهدد أساساً في كيانه ؟ بل لعلّ الأمر كان يعني اكتساب شعور جديد هو الشعور القومي الحديث واكساءه بمصطلحات قديمة توقظ بدورها حركات ومواقف غابرة، وكل ذلك يتمازج ويتداخل والغموض يكتنفه .

القضية جسيمة وهي تكشف اللبس الموجود في كل عمل تاريخي . إن الاجابة على السؤال الأول إثباتاً يعني القول إنه وقع إدراك الحدث الاستعماري كاعتداء على الدين. لعل الامر كان كذلك في البداية لما سيطر مثل هذا الشعور على عناصر خضعت لنظرة للوجود متجذرة في الدين وفي العصور الوسيطة ، فاعتبروا الأوروبي عدواً للدين . الحقيقة هي ان الاستعمار اعتبر عموماً لا كمساس بالدين بل بعزة الاسلام ، وهذا امر مغاير تماماً حيث يطرح القضية طرحاً يكاد يكون سياسياً . فبين سنة ١٨٨٤ وسنة ١٩٢٠ ، رضيت نخب المدن من البَلْدِيَّة والمخزن ومن الارستقراطية في الولايات أيضاً ، بصيغة الحماية وتعاونت مع المستعمر .

لكن إيمانهم كان عميقاً صادقاً دون أي شك ، ولم يكن معنياً بالذات وهو الأساس في نظرهم . بقي أن دار الاسلام أصبحت في ذلك الوقت تحت سيطرة المسيحي ، وهذا أمر مؤسف لعظمة الاسلام لكنه لم يكن امراً لا يطاق . اما أولئك الذين لم يستطيعوا احتمال هذا الوضع ، فقد حق لهم أن يهاجروا الى « الله ورسوله» ، وهو ما فعله البعض ، فكانوا قلة من الأشداء النزهاء ...

فحين نقول إن الشخصية الايديولوجية الثقافية تدخلت تدخلاً نشيطاً في المقاومة ثم في الكفاح الوطني بتونس والجزائر ، فإنه ينبغي التفريق والتمييز . بعد فترة أولى من الحيرة ومن الشعور بثورة الضمير ، انسجم الايمان البحت والدين كمؤسسة انسجاماً جيداً مع الهيمنة الاستعمارية . لكن الاسلام يبقى أساساً قلعة الرفض والملجأ الأخير للهوية . وهناك قضية عرفت بقضية « التجنيس » في تونس اشتد وطيسها في الثلاثينات ، يمكن أن تساعدنا على رفع اللبس(١٠). وصفت مواقف المتجنسين في ذلك الوقت بأنها معادية للاسلام والوطنية ، لكن من الوجهة المنطقية ، فلا يمكن أن نسحب عنها الصبغة الاسلامية والوطنية في حين أن المواقف المؤيدة للوطنية في ذلك الوقت كانت رجعية وصبغتها إسلامية خاطئة في آن واحد ، علماً ان الاسلام الشرعي لا يربط العقيدة الفردية الا بالشهادة والقيام بالفرائض . وبذلك يمكن للمرء أن يكون فرنسياً ومسلماً . فضلاً عن أن التقدمية كانت تعني من الوجهة الوطنية الصرف ، الرضى بقيام الجنسية على معيار قانوني واختيار ، لا على روابط ملزمة لا تمحّي ، دينية

---

(١٠) أرادت سلطة الحماية الفرنسية استيعاب الإيطاليين وجانب من النخبة التونسية، فمنحتهم الجنسية الفرنسية بعد استيفاء بعض الشروط ، وامتيازات هذه الجنسية . فثارت ثائرة حزب الدستور الذي استند آنذاك الى الشعور الديني أساساً .

الطابع . الحقيقة أن هذه نظرة منطقية للامور تترك الفهم التاريخي جانباً .

إذ لعل الصلة بين الشخصية الايديولوجية الثقافية والشخصية الوطنية كانت فعلاً ضرورية ومفيدة قطعاً ، في سياق ذلك الوقت وضمن بعد الدفاع عن الأنا المهدد . إن الاسلام يصبح المؤسس للجنسية ، وعكساً لذلك ، تؤسس الجنسية الاسلام ، لأن الوعي الجماعي يرى ان المرء لا يعود مسلماً حقيقياً منذ أن أصبح لم يعد تونسياً وصار فرنسياً .

هنا حركة جدلية مزدوجة تتجه في آن واحد الى تصور الأمة الاسلامية كما كانت في العهد الوسيط (يمكن التجنس بالجنسية المصرية أو الإيرانيـة) ، والى النظرة الحـديثة لأمـة يجب الدفاع عنها وإنقاذها (يقع الانتفاء اساساً على الأمة المستعمرة ، فيمكن مثلاً التجنس بالجنسية الامريكية بمبادرة فردية ، وعلى ذلك يمكن الهجرة خارج الأمة) .

وهكذا وعلى المستوى الوجداني اللاّواعي للجماهير تكون الشخصية الايديولوجية - الثقافية بما انطوت عليه من دينامية تقارب التعصب ، تكون قد غذّت ودعمت الكفاح ضد الاستعمار ، هذا الكفاح الذي اكتسى موضوعياً صبغة الاستفاقة الوطنية بالمعنى الدقيق .

اما في مستوى وجدان القادة الواعي واللاواعي في آن واحد، فإن الدوافـع الأيديولوجية الثقافية حاضرة ، إما كعمل إيماني وإما كاستراتيجية للكفاح . فيكون تأثير اليقظة الاسلامية والنظرات المتجهة الى المشرق المغذي بمثابة الظواهر الماثلة للعيان . لكن الشعور الحديث بأمة متميزة محددة في مجالها ولها هوية، فقد ظهر بين الجماعات المسيرة للحركة بصورة مبهمة ومنذ بداية الحركة القومية. وكلما اتسع حجم هذه الحركة كلما تدفق هذا الضمير وتأكده. ومن المعلوم أن مثل الرئيس الامريكي ويلسون عملت الكثير في هذا الباب،وهكذا طرح كتاب«تونس الشهيدة » نفسه منذ ١٩١٩ ، كرائعة للفكر القانوني الحديث . وقد نبعت هذه الرائعة من فكر أحد خريجي الزيتونة[١١]. إن الموجة الثالثة للحركة[١٢] وقد قادتها بداية من ١٩٣٠ ، عناصر تكوّنوا بالمدرسة الفرنسية ، فكانوا غير ملتزمين نسبياً بمتطلبات الشخصية الايديولوجية الثقافية . هذه الموجة الثالثة كانت أكثر حساسية للتأثير الغربي الحديث . وقد اعترف اصحابها عن طيب خاطر أن فرنسا هي التي علمتهم معنى الوطن . لقد نشرت المدرسة الفرنسية المثل التي قدستها الثورة الفرنسية والقرن التاسع عشر . إنها المثل المؤسسة اصلاً على مفهوم الحرية ، لكن في سياق تاريخي يعني هيمنة شعب على شعب آخر ، فضلاً عن أن تلك الهيمنة كانت قائمة على جهاز قمعي كامل ، فمن البديهي ان الاندفاع الوطني لا بد أن يمتزج بالاندفاع التحرري . وقد امتزجت الحرية في الشعارات المطروحة بالاستقلال ، واتجهت القومية الى التعبير عن ذاتها بلغة ليبرالية ، وهو الأمر الذي وصلها بالحداثة بقوة . وكما هو واضح جيداً ، ليس المقصود هنا البناء المتأني العفوي والمصمم في آن واحد ، عن طريق عمل

---

(١١) نعني عبد العزيز الثعالبي، وقد الف الكتاب بمساعدة واضحة قدمها السّقا، أحد خريجي المدرسة الصادقية .

(١٢) اعني حزب الدستور الجديد الذي اسس في ١٩٢٤ بعد حزب الدستور (١٩٢٠) وحزب تونس الفتية بقيادة علي باش حانبة (اواخر القرن التاسـع عشر وبداية القرن العشرين).

داخلي صرف، لأمة برزت ببطء من ليل تاريخي، بل انه يعني بالأحرى انطلاقاً من صراع مع غيرية جذرية وقع إدراكها كأداة للسيطرة والعسف تحريراً للـذات، وتأكيداً لها في آن واحد. ومنتهى الأمر ان تصبح الحرية تعلّة للقومية كما أن الحزب الحر الدستوري (حزب الدستور) هو في الحقيقة وقبل كل شيء حزب قومي سلطوي ، أو إنه أصبح كذلك مع الحزب الدستوري الجديد.

انشأت الحركة القومية التونسية بداية من ١٩٢٠ ، بيئة مناضلة ، لها لغة ومذهب وطني خاص بها . وقد حاولت قبل كل شيء توحيد شعب شتات ، فوفقت في ذلك . وبهذا المعنى فليس صحيحاً أن ندعي أن حزب الدستور القديم كان حزباً نخبوياً بعيداً عن الشعب ، وان نقول اكثر من ذلك ، إنه كان نخبة برجوازية زيتونية صرفاً . لقد ركز شُعَبه (خلاياه) في كل مكان ، واستند الى الطبقات المتوسطة ، والبرجوازية الصغرى داخل البلاد ، وعامة الشعب في أحياء مدينة تونس ، وبصورة جزئية حتى رعاع المدينة (ما يعرف بالزُّوافرية) الذين استخدمهم حزب الدستور الجديد بصورة أكبر حجماً . كان زعيما الدستور القديم الشيخ الثعالبي ومحيي الدين القليبي من البرجوازية الصغرى ، وقد تخرجا من الزيتونة . لكن صالح فرحات وأحمد الصّافي كانا من المحامين ، وقد تكونا تكويناً فرنسياً ، فكانا صنوين لبورقيبة إن امكن القول .

وهكذا فمنذ البداية، بحثت الحركة الوطنية عن الاختلاط الوطني، وبذلت نشاطها على الصعيد الوطني. وقد اكد حزب الدستور الجديد هذا المرمى، وزاد قرباً من الجماهير. وخلافاً لذلك، لم يخل من الانحياز الجهوي ولا من الحقد المعادي للبرجوازية والأرستقراطية على الصعيد الاجتماعي .

لقد أقصى النظام البورقيبي المنبثق عن الاستقلال ، البرجوازية القديمة التي ارتبطت بالماضي ، أقصاها عن مهام الحكم لكن إلى حد معين فقط . فقد كان أكثر وعياً بمتطلبات التشييد وإعادة التشييد الوطني مما كان عليه جناحه اليساري ، وبعض المفكرين أو الفرق الجهوية الضاغطة التي كانت رأس الرمح عنده . لم يعلن عن إقصاء البرجوازية بصورة مبدئية ، وقبل العناصر الذين ساهموا في الكفاح الوطني . لكن العقد اللاواعية والتي لا يمكن البوح بها بقيت في كل مكان ، وهي التي تجعل من « البرجوازي » غير وطني واجنبياً إن صح القول . وكاد أن يعتبر بمكانة الخائن بالقوة . لكن التخلي عن هذه العقد في تونس تزايد منذ أن استندت النظرية الاجتماعية للنظام الى مفهوم **الوحدة القومية** لمهاجمة الفكرة الماركسية القائلة بالصراع الطبقي...

إن الأمر الثابت الذي لا يقبل النقاش هو أن استقلال الاقطار الثلاثة في شمال افريقيا ، اقام دولاً وطنية بأتم معنى الكلمة، مهما كانت نقائص أو هشاشة هياكلها الوطنية. إن هذه الصفة لا يمكن إنكارها على هذه الدولة أو تلك ، بسبب سياستها الاجتماعية والخارجية ، أو لعدم مساهمتها في الإيديولوجيا الوحدوية العربية وهو الاشد خطراً ، يعني تأسيس المحاجة على معنى خاطىء أو معكوس . فهو معنى خاطىء حين يقع الخلط بين اصناف من الواقع غير متناسقة ولا متماثلة (الصورة الاولى) ؛ وهو معنى معكوس (في الصورة الثانية) اذا تناسينا

أن صفة الوطنية بالمعنى الدقيق تنفي بصورة ما وببعض الشروط ، الصفة القومية الوحدوية المنبثقة عن الشخصية الايديولوجية الثقافية ، أو على الأقل تتطور في دائرة أكثر تحديداً سابقة لها .

لقد تميزت فترة ما بعد الاستقلال في أقطار المغرب الثلاثة بتوطيد واع للشخصية الوطنية . والخطر هنا أن تقف هذه الشخصية عند حد الدولة ، ولا تشع على الكيان الاجتماعي الذي يمكن أن يتحلل شعوره الوطني ، بعد أن ينخفض وطيس معركة التحرير . فالمقصود من عمل الدولة إذاً هو تحويل الاندفاع الحماسي الى شعور مستمر ، وتحويل العدائية الغامضة الى اقتناع رصين ، وتحويل الأزمة الى مرحلة تاريخية . فيقع الاستناد الى أساطير قومية ، ويعلن عن قداسة ابطال الماضي ، والرجوع الى إحياء الصلات بالتاريخ ، وربما الرجوع الى تأويل التاريخ ذاته تأويلاً ضيقاً وغير صحيح ومتحيزاً في بعض الأحيان .

IV

إن التاريخ هو القاعدة الاساسية للشعور الوطني والفكرة الوطنية . أجل لكن أي تاريخ نقصد ؟

انّ التاريخ الأكثر وجودية والأكثر محسوسية مباشرة ، هو ذلك الذي يسميه شبنغلر (Spengler) فيما اظن، تاريخ «زاوية المدخن» حيث بواسطته تستعرض ملاحم الاجداد عوداً إلى جيلين أو ثلاثة،وحيث اننا نشعر في هذا المجال بالسِّرّ الذي يربطنا بالأرض أقوى ما يكون الشعور ، والذي بفضله نحن موجودون في هذا العالم . هناك مؤسسة كبرى محددة هي قريبة وبعيدة في آن ، شكلت حياتي وطفولتي ، والتربية التي تربى عليها أبي ، وبنية سلوكي ذاتها تبعاً لذلك .ولم تكن تجارة تونس البحرية خلال القرن الثامن عشر مجرد كلمة في نظري . فبفضل تلك التجارة أمكن لأحد أجدادي أن يثـري فامتلك بثروته تلك ، الأراضي والدور ، منها تلك الدار بالذات التي هدهدت طفولتي وهي اليوم إطار ملموس لذاكرتي.

لكن هذا التاريخ ينحل في أغلب الصور في النوادر أو يسقط في الابتذال الاكثر خشونة . أو انه يتحلل في ليل النسيان والمجهول . لقد كان فقط قطعة من التاريخ الكبير في البيوت القديمة التي اطّرت الى حين المجتمع وخدمت الدولة .

وليس على صعيد الأسرة بل على صعيد الأمّة جمعاء يقوم التاريخ المعاصر بالشرح ويدمجنا في ذلك الفصل الفريد المتميز ، الذي به نتعرف على أنفسنا ، كما أن الانسان المكتمل يتعرف على ذاته في سن العشرين حيث يكون تاماً في ذاته اكثر مما يتعرف عليها وهو في سن العاشرة حيث كان شخصاً آخر نوعاً ما .

إن الثورة والامبراطورية هما اللتان صنعتا فرنسا الحالية مباشرة وفوراً.إن فرنسا مدينة لهما بتنظيمها الاداري ، وبنياتها الاجتماعية ، وصورها الفكرية . ومن الثورة اقتبست ايضاً رموزها القومية كالعلم المثلث، وعيد ١٤ يوليو والنشيد الوطني «لامرسيّاز». فغالباً ما

توجد في تاريخ الشعوب فترات ممتازة استثنائية يشيد خلالها المستقبل « لفترة » (Période) طويلة ، كما اصطلح على ذلك بيغي (Péguy) ، واقتبس عنه هذا الاصطلاح مارلو بونتي (Merleau-Ponty) . يقابل مارلو بونتي بين العصر (époque) فيعرّفه بأنه « واحد من تلك الأزمنة التي تنهار خلالها الأرضية التقليدية لأمة من الامم أو مجتمع معين . ومهما كان الوضع ، فعلى الانسان أن يعيد بنفسه بناء العلاقات البشرية » ، وبين الفترة (Période) حين « يقتصر الانسان السياسي على إدارة نظام أو حق موضوعين »[١٣] .

أما بالنسبة للعالم العربي ، فيكون العصر بمثابة زمن الأزمة الثورية حيث يؤسس مستقبلنا وينهار ثقل ماضينا التقليدي . ونحن نعيش هذا العصر منذ ما يقرب من ثلث القرن ، وهو لم ينته بعد . وقد كان مسبوقاً بمرحلة طويلة من الكمون حيث كنا بين عالمين. بدأت هذه المرحلة منذ أن قدم بونابرت الى مصر ، وحكم أحمد باي الأول في تونس ، وغزت فرنسا الجزائر والمغرب ، وظهرت النهضة بأقطار الهلال الخصيب . إنّ ما قبل العصر أو فترة المخاض ، والصدام الاستعماري ، والنهضة القومية (التي نعيشها اليوم وكأنها العصر الذي يهيكل كل كياننا) ، كل ذلك يشكل مجالاً تاريخياً منسجماً يدعم إعادة البناء القومي .

واخيراً ، فالتاريخ القديم بمثابة الدائرة المركزية الثالثة المحيطة بنا ، يضيء مكاسبنا الاساسية التي لا نزاع فيها والتي بقيت في نظام الحضارة . فهو قد أدمج إدماجاً عميقاً في اللاوعي الجماعي وبدون الشعور به ، وهو يزن على كل حركة من حركاتنا حتى تلك التي تكون اكثر تفاهة . لكن التعبير عنه في العالم المحسوس يميل الى التهرئة لأن حركة الحياة تزيل عنه الأخباث الزمنية والنوعية . يعود المظهر المديني للقاهرة الى عصر المماليك ، وكذلك الأمر بالنسبة للمظهر الذي عليه توجد حاضرة تونس ونواتها المعلمية القديمة إذ هي مدينة للدولة الحفصية كما للدولة الحسينية . والى اليوم ما زلنا نرد التاريخ المرئي لتونس الى العصور الحفصية. لكننا لم نعد نشعر قبل ذلك بالتسلسل: فقد جفت الذاكرة، وتغيرت أسماء المجموعات القبلية . إن هذا التاريخ الأكثر قدماً الذي يعود إلى أول العهد الوسيط والى الاسلام المبكر والعصور القديمة ، يبقى محفوظاً في اللاوعي وفي الطبقات الأكثر عمقاً ، لكن على مستوى الوعي لا نعود نشعر به الا عن طريق التبخرات الباقية . ومع هذا ، فهو لا ينفك يشكل أساس الشخصية في مختلف مظاهرها واوسع قواعدها ، بداية من النموذج الجسدي حتى اللغة المكتوبة .

إن استرجاع الماضي البعيد من الوجهة الأثرية المتبحرة يستند الى نسق الحاضر . ذلك أنه يريد أن يهبه ألقاب الوجاهة . لكن الباحث يصطدم في هذا المقام بقضية الانقطاعات التاريخية على الأرض نفسها . وعكساً لذلك فهو يصطدم بقضية ترابط حلقات التاريخ الانساني . وهكذا يمكن التساؤل عما إذا لم يستند المصريون اليوم الى حجة مفتعلة مدحوضة حين يقولون إنهم أحفاد مصر الفراعنة . لا شك أنه بقي في أعماق الفلاح المصري الى الان

---

(١٣) في كتابه Humanisme et Terreur ، ص XIII.

بنيات سحرية وزراعية وحتى نفسانية موروثة عن الماضي الاولي ، وهي باقية في نفسه . لكننا نجد في ميدان المرئيات التاريخي أن بمصر اندمجت من جهة في مصير الاسلام العربي حيث كانت وما زالت قطبه المشع ، ومصر القديمة من جهة أخرى هي الانسانية المتلجلجة بأكملها ، وقبور الفراعنة هي ميراث للحضارة الانسانية قاطبة .

وكذلك الامر بالنسبة للعراقيين وبابل ، والعراقيين وحضارة الكوفة في القرن الاول الهجري ، التي تنتمي الى اللغة العربية المشتركة وتاريخ الاسلام الكوني . لكن حضارة الكوفة تربطها علاقات انتساب الى العراق العربي المسلم المعاصر أكثر صراحة ممّا يرتبط العراق بحضارة بابل . فمن المعقول أن تكون مجالاً ممتازاً للدرس عند العراقيين أولاً وبالذات ، ثم لدى العرب .

الحقيقة أن مصر والعراق يشكلان استثناء ، إذ كانا مركزاً لعالمية قديمة جداً . لكن هناك بأماكن أخرى بلداناً وعصوراً لم تتجاوز الأفق القومي البسيط،ولم تلفت اهتمام العلم الدولي الآ قليلاً .فيكون واجب النخب العلمية أكثر الحاحاً لنبش أرضهم إذ مهما كانت الانفصامات التاريخية والانحرافات ، فنحن ورثاء لا محالة للاجداد الحقيقيين أو المصطنعين الذين سبقونا ، فوق هذا المجال المشترك المأنوس . هنا التاريخ حبيس الثنائية بين الشخصية التاريخية العريضة والشخصية القومية . لقد اهتمت المدرسة التاريخية الفرنسية بالماضي الاغريقي الروماني أكثر مما اهتمت بالماضي الغالي . لكن السير بالتنقيبين معاً كان متحتماً. ويكون كذلك التاريخ العربي الاسلامي الشامل من نصيب العرب جميعاً الى جانب التواريخ الوطنية المحضة . ويجب ان يجتهدوا اجتهاداً خاصاً لتعميقه واسترجاعه . إن كل محاولة لقصر نظرة المؤرخ على المجال الوطني ، حتى ولو اكتسى الأمر طابعاً استعجالياً تشكل في آن عملاً قصير النظر ومجدباً وخطيراً على نوعية المعرفة التاريخية لهذا التاريخ الوطني بالذات .

ولعل التعايش بين شكلي البحث يتيح كذلك تجنب الأمور المفتعلة الضيقة المنجرّة عن إرادة وطنية شديدة الأنانية ، ولعلها قادرة في أسوأ الأحوال على خدمة أغراض سياسية غامضة. لا يمكن ترك التاريخ للحمّى الوطنية تسيطر عليه أبداً. مثلاً أن يلحق العظماء قسراً بالتراث المحلي ، أو أن يقع التعتيم عمداً وذلك باسقاط الأبعاد الوطنية الحديثة على وضعيات تاريخية خلت حتماً من الشعور الوطني ، وحيث ينبغي التدليل على واقع الأمة ذاتها . فليس للتاريخ أن يخدم الشخصية الوطنية ولا الشخصية الايديولوجية الثقافية . لكن التاريخ علم مجسم يقتطع منهما مجالات ابحاثه ، مندرجاً بذلك في مشروع شامل تابع للحاضر مستمداً منه لا التعليمات بل طاقته الخلاقة ومعادن من التعاطف .

V

وما يمكن للتاريخ أن يدلل عليه على الأقل ، هو انه إذا كان الوعي القومي من الصنف الحديث ظاهرة حديثة للنضال وبالتالي نتيجة تقليد جديد للكفاح ، فإن قوة تبلوره والتحامه

ومتانته ترتبط بمتانة الأساس التاريخي القديم الموضوعي الذي يشكل الأمة . وتجد فعلاً بعدين آخرين الى جانب الوعي ، في الحدث القومي ، اولاً **الوجود** القومي الذي هو سيادة الدولة والوحدة الثقافية والدينية للأمة التي تحمل الدولة ، ثم **الواقع** القومي الذي تحدده البنيات الدنيا المرتبطة بالضرورات الطبيعية : كالأرضية الترابية والعرقية القديمة ، والتشكيل الجغرافي ، والقوى المنتجة . وعندما تتجمع المستويات الثلاثة تتحقق الأمة ، فتصنع من ذلك شخصية أدبية ملاصقة لأرضها ، واعية لذاتها ، مدمجة لماضيها في حاضرها ، والتي تسقط أخيراً ذاتها على المستقبل ، ذاك المستقبل الذي يضفي معنى على إرادة جماعية للكينونة والاستمرار .

لكن نظرة تاريخية خاطفة تتيح التأكيد أن الأمة لم تتحقق تماماً ـ بالتحديد في أوروبا الغربية ـ الا بداية من القرن التاسع عشر ، وهو قرن القوميات بالذات . ثم إن النموذج الاوروبي الغربي امتد إلى أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية خلال النصف الاول من القرن العشرين . ثم إنه لاقى رواجاً في النصف الثاني من هذا القرن ، كان متناهياً وارتبط بزوال الاستعمار ، فجعله يطابق الابعاد العالمية . وهكذا فإنّ المفارقة الكبرى لعصرنا أنْ جدّ أهم تأكيد **للنظام القومي** في التاريخ إطلاقاً ، في حين اتحدت الانسانية ذاتها كما لم تفعل من قبل أبداً . فبالرغم من تنقل الافكار والمنتوجات والناس ، وبالرغم من وجود أجهزة دبلوماسية وثقافية واقتصادية فوق القومية ، نجد الدولة ـ الأمة تطرح ذاتها في كل مكان ، كالإطار السياسي الأساسي لحياة البشر ...

لقد علمنا التاريخ أن فرنسا الثورة هي التي حددت بأقصى الوضوح فكرة الأمة . الواقع أنه أمكن لهذا البلد أن يعتد منذ القرن السادس عشر بامتلاكه لواقع قومي متين مؤسس على الجغرافيا ولغة وضعت للثقافة ووحدة حضارية معينة . فضلا عن أن الدولة كانت صاحبة السيادة ، تتحمل طموحات الأمة ومصيرها الملقى على عاتقها . كانت الدولة الفرنسية متعسفة تجاه الحضارات الجهوية التي كانت حية في الماضي . وقد اثبتت باستمرار ومنذ أن تولى الكابيسيان (Capétiens) الحكم ، انها عبارة عن جهاز جمّاع للأراضي . وقبيل الثورة ، بقي الحدث القومي منقوصاً من وجهين ، لِمَا كانت عليه الخصوصيات الجهوية من قوة ، ولأن الوعي القومي في أعلى مستوى لم يتجاوز مرحلة الولاء للملك . وقد كانت الاضافة الرئيسية للثورة متمثلة في توسيع قواعد التضامن القومي واستبدال الوطنية التي كانت ولاء للملِك ـ الدولة ، بوطنية تتعلق بالأمة المجردة. بحيث أن هذه الحركة العظيمة التي أرادت إضفاء الديمقراطية على السلطة ، والتي ارادت تحقيق السيادة الشعبية ، حققت في آن الأمة الفرنسية بصفتها كياناً منسجماً .

وهناك النموذج الألماني ، وهو من صنف آخر . لا شك انه لا يمكن إنكار وجود أساس ترابي قار ، وأن الأساس العرقي الثقافي كان ملتحماً . وقد تشكلت اللغة والثقافة الموحدتين على مراحل. فكانت اللغة التودسك (tudesque) ثم المانية لوثر (Luther)، واخيراً لغة غوته (Goethe) الفصحى . لكن القضية التاريخية لألمانيا وما فيها من تناقض هي فقدان الدولة القومية ،

فترتب عن ذلك إخماد كل وعي واضح. فهو بقي لا محالة ضمنياً وكان معاشاً كانتماء إلى مجموعة تاريخية ـ ثقافية لكنه كان معاقاً على الصعيد السياسي بسبب تعدد الدول واستمرار فكرة الامبراطورية . وجدّ الصدام مع الثورة الفرنسية وامبراطورية نابوليون كما جدّ اضطراب فكري حام عوضت به العبقرية الألمانية غيابها عن الركح السياسي . فوترت هذه الأمور الطاقات ووجهتها إلى تحقيق الدولة القومية التي ربطها رجال الفكر بالطموح الى الحرية . لكن لم يكن نظامَ « الرايش » في حكم بيسمارك سوى تركيب رخو نسبياً ، ومن صنع قوى الرجعية . وقد بلغ التوحيد الذروة مع النازية ، في جو من الحدة والهيجان ، لا ضمن التوازن الديمقراطي وتقبل قيم العالم الحديث تقبلاً هادئاً .

استمر الكفاح في سبيل القوميات طيلة القرن التاسع عشر ، وقامت به أمم اوروبا الوسطى والشرقية تأكيداً لذاتها . ولم يتعلق الأمر في هذا الشأن بالتوحيد بل بالانفصال عن هيمنة الامبراطورية المتعددة الجنسيات التي قامت لا محالة على هيمنة شعب معين (الامبراطورية العثمانية ، وامبراطورية الهبسبرغ والامبراطورية الروسية) . إن الوعي المعاصر يرفض التصور التقليدي للدولة المتعددة الجنسيات المتعالية على المادة البشرية التي تسيطر عليها . وهو بنفس الكيفية يقيم صلة بين النداء القومي والطموح الى الحرية والديمقراطية ، لأنه يقرر انه من واجب الدولة المتحملة للمصير المشترك والمنبثقة من الأرض والمستهدفة سعادة القومية وحمايتها ، أن توسع قواعدها الاجتماعية ، وأن تشرك مجموع الفئات الاجتماعية في حياة الأمة ، ويبشر قيام الدولة القومية دائماً بنهاية الارستقراطية التقليدية .

فماذا عن الوضع بالعالم العربي ؟ الملاحظ هو ان التركيب القومي ، وهي كلمة لا تنطبق في نظرنا إلا على الشعوب المحدودة ـ قد تحقق بصورة غير متساوية. بل كان هشاً مفتعلاً هنا، وكان متيناً هناك ، دون أن نعلم عما إذا بلغ مستوى لا رجعة فيه . ففي الأقطار التي يتفوق بها العنصر المديني ، والتي تمكنت في بعض الأوقات من تاريخها ، من التجمع حول نظام حكم دائم ، وأيضاً في الأقطار التي عاشت تجاور الصورة الحضرية والصورة الريفية ، لا يمكن أن يبقى أي شك في قوة التقليد القومي ، وهو التقليد الذي جر معه عامية معينة ، وبنية اجتماعية ، واسلوباً للحياة إن لم تكن حضارة ، وذهنية قطعاً . هذه حال مصر وتونس والمغرب . وقد أعوز الجزائر الجهاز الحضري وبنية الدولة . لكنها عاشت هزة ثورية عظيمة لسد هذا النقص التاريخي . وقد رأينا ان الشخصية العربية الاسلامية بصفتها قوة نضالية كانت مطية لميلاد الوعي القومي الحديث . لكن مضمونها الايجابي في الماضي عطل مسيرة البناء القومي على النموذج الأوروبي الغربي. الآن وقد وقع طرد الهيمنة الاستعمارية وانتظمت الدول «القومية»، ما عسى أن يقع ؟ وما هو الاختيار المعروض على العالم العربي؟ فأما أن نقبل بأن الشخصية العربية الاسلامية ليست سوى هوية تاريخية تدخل في صنف الجوهر، ولا تقدر على إنشاء مستقبل سياسي ملموس، وأنه يجب لذلك معايشة التجربة القومية المحض الى ان تبلغ اقصى نتائجها . وأما اننا نعتبر أن البناءات القومية حديثة العهد

ويمكن الرجوع فيها ، وأنّها غير قارة ، وأن الواقع العميق الوحيد هو ذلك الشعور بالتضامن العربي أو العربي الاسلامي ، وأنه إثر المعارك التي خضناها حديثاً ، ينبغي مواصلة السير في هذه الطريق ومعاكسة القومية المحدودة ، وبناء « الأمة العربية » . ويمكن أن نضيف أن الزمنية التاريخية لم تقم بدورها بالنسبة إلينا كما فعلته بالنسبة لأوروبا . ولذا يستحسن استخلاص النتائج الضرورية والعمل حتى لا يتحول إدراك التخلف إلى خطأ تاريخي . فاما أن يتقهقر الشعور العربي الاسلامي ـ ويبرد ـ فيصير وعياً بتراث ثقافي ، مكتفياً بموقعه الذي هو به جدير ، وإما إنه يجب الرجوع الى إبرازه وإحيائه بحيث يعيش دفعاً جديداً وتحولاً خصباً . إن هذا النقاش الصريح أو الضمني يوجد في صميم المصير العربي المعاصر . اما الآن ، ونظراً لوجود اشباح جديدة ينبغي محاربتها ، فإن العالم العربي يتردد في توخّي اتجاه معين : فالمراهنة تجري على الاتجاهين . نحن ندعم الهياكل القومية ، لكننا نبحث عن سبل الوحدة السياسية . نريد إقامة شبكة الثقافة القومية لكننا ننشط موقع اللغة العربية المشتركة . الحقيقة التي لا مراء فيها أننا إزاء قياس محرج ، بالذات بسبب بنية الزمن التاريخي المعاصر ـ الذي شهد في وقت متأخر جداً ، بروز الأمة عندنا ـ ونظراً للبنية الأصلية المزدوجة لواقعنا.

إن العمل الكامل العميق الذي قد تقوم به الدول للتقدم بالحياة القومية ـ الوطنية بصفة أكثر ما تكون التحاماً ، والعمل من اجل أن يتطابق الكائن والوعي بصفة اقرب ما تكون الى الكمال ، من شأنه أن يتسبب في صدمة عنيفة .فلو قررت الدولة التونسية اقتفاء النموذج الأوروبي لتطوير الحدث القومي ـ الوطني بصورة عمياء ، فربما يتحتم عليها فرض اللهجة التونسية أداة للابلاغ ، وادب وفن تونسي محض كغذاء روحي اساسي ، وان تؤثر بصورة عامة على الأسس الموضوعية للوجود القومي . ومن شأن مثل هذا المشروع أن يكون منطقياً . وبالفعل ، فلا نرى جيداً كيف يمكن لشعب العيش دون أدب ولا يتضح كذلك لدينا كيف أن أدباً قريباً من المحسوس يمكنه الاستغناء عن اللهجة ، أو أن يمتنع عن التعامل مع الواقع الاجتماعي ويتخذه مادة له . الى متى سيبقى فعلاً الفكر التونسي منكسراً متجهاً الى عوالم خارجية متعارضة ،منفصلاً عن عالمه ؟ولكن يمكننا أن نقيس بهذا المثال حجم التقهقر المترتب عن توخي مثل هذا المنطق ،لو تمادينا فيه الى أن نبلغ نتائجه القصوى.وإلا فترجيح النقص في البناء القومي ـ الوطني امر ممكن من حسن الحظ ، ولعله مرغوب فيه في عالمنا اليوم . وما هو صالح في مجال الثقافة يصلح كذلك في مجال الاقتصاد . وما هو صالح لتونس ينطبق على كافة البلدان العربية إلا مصر التي تقدر إلى حد ما على العيش عيشاً مستقلاً ، لشدة اتساع أبعاد المجتمع والدائرة الثقافية . لقد دار الحديث في هذا الموضوع بمصر خلال فورة اللبرالية والمصرنة . وما يبدو متناقضاً أن الأمر قد جد وقت ازدهار الأدب العربي المصري ، وخاض القوم في جعل اللهجة المحلية لغة للثقافة على الأقل وحتى لغة رسمية . لكن فضلاً عن عائق ضعف إنشاء اللغة المحكية الذي سيعترض مثل هذا المشروع ، فلعله يتسبب في إحداث قطيعة مع الماضي القريب ، اي كامل الجهد الثقافي واللغوي المرتبط بالنهضة ، دون اعتبار الماضي البعيد ذاته . ولهذا ، ولأن الشخصية العربية مهددة من قبل الغرب ، ولأن الضمير

الايديولوجي الثقافي بقي تبعاً لذلك متيقظاً ، فإن هذه المحاولة أجهضت ، بعد أن خلفت بعض التآليف الصغرى والمداخلات الحوارية في الغرض الروائي .

وهكذا فإن ما يميز الكائن العربي الحالي هي ثنائية عميقة بين بنية المجتمع والدولة والاقتصاد (السائر في الدائرة القومية ـ الوطنية) ، وبين شعور ثقافي وسياسي ايديولوجي (سائر في مستوى المجموعة العربية) . ويبقى الضمير الثقافي مركّزاً على الشخصية العربية الإسلامية لأنه ينجذب الى الماضي بمحتواه وولائه .

إن العلاقة الجدلية بين القومية والشخصية ـ المتمثلة في الوساطة والنفي والثنائية ـ سواء في اللحظات القوية (فترات الكفاح) أو في لحظاتها الضعيفة (فترات الهدوء الشامل) ، مهما كانت ثرية في دورها البراق ، فهي تهدد المستقبل وتعطل القوى الخلاقة . إلا إذا قبلنا ان الولاء المزدوج والتردد واستمرار المؤقت ، هو بالفعل مصير الكائن العربي . وسنحاول التدليل على أن الأمة العربية لا توجد حالياً ، وأن القوتين الواقعيتين الوحيدتين هما الشخصية العربية الاسلامية والشخصية القومية المحدودة . ولذا فإن مهمة الفكر السياسي العربي هي إدماجهما وتجاوزهما . وفي الجملة ، أن تجدلهما تركيباً قائماً على نظرة شاملة للمصير ، ومتعلقاً بأمل التجديد . وسنمعن النظر في ذلك في الفصل القادم . بقي أن نتخلص فيما يتعلق بفكرة الشخصية العربية الاسلامية ، وتقدير امتدادها وحدودها .

إنها أكثر من شعور .هي هوية. وهي أكثر من تراث ثقافي وولاء ديني يبدو في أفق تاريخنا .وهي أقل من المبدأ النهائي لحياتنا والأساس لحياتنا الاجتماعية.هي إيديولوجية بمقدار تحملها لايديولوجيا الجماهير ، نعني الانتماء الاسلامي ، لا لكونها قادرة على تنظيم مجتمع للمستقبل وهيكلته . وقد تمكنت من القيام بدور الوسيط في المجال السياسي ، فنصبت نفسها **كقوة للكفاح** ، لكنها كانت قوة نضالية غير متجهة الى تحقيق ذاتها . ولكي تصير شخصية قومية ،فانه ينبغي أن يقع الشعور بها كرغبة جامحة لتواجد مرفوض ، وهي ليست كذلك . هي قوة من الماضي ، وتحتوي على عناصر تنتمي الى صنف القيم الأبدية . فهي إذاً حنين إلى مثل علوي لم يقع بلوغه أبداً ، لكنه مطلوب على الدوام . فلا يمكنها المخاطرة بمقامها في حلبة الأحداث السياسية المبتذلة . لكن ضمن بعد البناء الجماعي والنهضة الكاملة ، وضمن الواقع العربي المهدد الضحل،فإنه يمكن لهذا البعد الأصيل العميق من كيانه أن يساعد على تجميعه وإضفاء طابع روحاني على تاريخه . وخلف النّجاعة والقوة اللتين ترتبطان بالنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، هناك شعلة المثل . إن الانسان العربي في حاجة الى العزة التاريخية والبشرية ، والى بعد النبل ضمن آفاقه . إن الشخصية العربية الاسلامية وحدها عاجزة عن إنشاء المستقبل ، لكن تركيبها مع العنصر القومي من شأنه أن يجعلها تسهم بقوة في بناء مصير مشترك ، وبعث صلة عضوية بين الشعوب العربية . إنما يتم ذلك على أساس أنه ينبغي البدء بكسر الأوثان، ونفخ روح جديدة في العالم التصوري كله للفكر السياسي العربي ، لكي نتجاوز التناقضات القاتلة .

٢

نحو مصير مشترك

لقد راودت فكرة الوحدة الضمير الجماعيّ العربي منذ نصف قرن،وذلك مهما تصورنا شكلها ، علماً أنّ مستويات دلالتها متعددة . فهي في نظر الجماهير تختلط بالشخصيّة الايديولوجية الثقافية ، وتجر الذكريات ، وتتضمن في أفقها الأمل البرّاق للعظمة المسترجعة . وفي رأي المنظرين القوميين خاصّة منهم البعثيين ، فلا مجال لها إلاّ أن تدل على فكرة قومية صارمة ، فضلاً عن أن الضمير الاصلاحيّ العربيّ يبثّ فيها كافة نظراته المستقبلية .

الحقيقة أنّ الفكرة العربية ، إذا تصورناها في مستوى العمل النضاليّ أو التنظير الجدي ، تظهر بمثابة الفكرة الحديثة نسبياً . كان إبراهيم باشا بن محمّد عليّ هو أوّل من تصوّر وحاول تحقيق تجميع سياسيّ للشعوب العربيّة في المشرق ، في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر ، على أساس وحدتها الثقافية وضدّ الانتماء إلى الدولة العثمانيّة . ولم يعطّل فشل المشروع السير البطيء للفكرة . لا شكّ أن التيّار الكبير للنهضة لم يرتبط بالفكرة الوحدويّة ، لكنّه لم يعمل إلاّ على تشجيع بروزها . كانت بلدان الهلال الخصيب (وعلى راسها سوريا) المركز التاريخيّ للمشروع ، وبقيت مدّة طويلة خزّاناً للإيمان به . وقد اقدم رجال متحمسون على بناء أسسه : كانوا من مفكري النهضة وصحفييها وعلى رأسهم عبد الرحمن الكواكبي . وكانوا من الساسة المعادين للأتراك ، وقد أبدوا انحيازاً للانجليز إستجابة للحاجيات الظرفيّة ، ثم ارتبطوا بمصير البيت الهاشمي الذي جسّم لمدّة وجيزة الآمال العربيّة[١] . ونشأ في عهد أقرب جيل من المغامرين والمفكرين كانوا مجهولين ، لكن حافظوا على مشعل الفكرة التي نضجت بذلك طيلة قرن من النزاعات والكفاح .

---

(١) لكن القومية العربية كانت شديدة العداء للانجليز، بعد الحرب العالمية الأولى وما تبعها من خيبة. ومن المناسب أن نضيف الى هذه الاسماء الضباط العرب في الجيش العثماني ، وبعض فئات البرجوازية . ونشير الى الاهمية التي كانت للجمعيات السرية في وقت من الاوقات. راجع حول هذا الموضوع جورج انطونيوس في مرجع مذكور، وMarxisme et monde musulman لـ M.Rodinson ومن المؤسف اننا لم نطلع على هذا الكتاب إلا بعد تاليف هذا الكتاب ودخوله المطبعة .

لكنّ ما كان رغبة غامضة مقتصرة على مجموعات محدودة من السوريين والعراقيين ، بدا يتجسّم ويتضح كتيار جدّي منذ الحرب العالميّة الثانية فقط ، فانتشر في الضمير الشعبي واتجه لاكتساح السلطة : وقد اخترق حزب البعث في سوريا غلاف حركة القومية الغامضة ، واعدّ نظريّة متماسكة بوحي من ميشيل عفلق ورفاقه : وفي مصر وإثر صدمة الهزيمة في حرب فلسطين ، وقفت حركة الضباط الاحرار في مصبّ تيارات مختلفة ، واحيت القوى القوميّة بهذا القطر ، وتقبّلت فكرة الوحدة ونصّبت نفسها في صميم الكفاح العربي . ومنذ اكثر من ثلاثين سنة صارت العروبة المناضلة تحت سيطرة القطب البعثي والقطب الناصري ، يدعمها الطموح الجماهيري الواضح ، وقد احتلّت أجهزة الدولة والأحزاب ، ومع هذا فعبثا حاولت تجسيم الوحدة في الواقع . واليوم أكثر من أيّ وقت آخر ، وبعد موت عبد الناصر ، وما طرأ من انقسامات على حركة البعث ، يبدو أن العرب قد ابتعدوا عن بلوغ أهداف القوميّة العربيّة وتحقيق المطمح العروبي . ان وراء هذا الفشل في مجال الواقع ، وتأخّرها المذهبي الواضح ، طرحاً رديئاً للقضيّة من الوجهة النظريّة كما من الوجهة العملية ، او أنّه يجب اليوم ان نعيد على الأقلّ صوغه بكيفيّة اخرى. ولذا سنبدا بتقديم إيديولوجيا القوميّة العربيّة ونقدها، تدليلاً على أنّه لا وجود لأمّة عربيّة بصفتها كياناً موجوداً فعلاً . لكنْ ينبغي البحث لا محالة في إمكانات المصير المشترك ، مهما كان شكله ، دون الاصطدام بجدار الواقع أو التخلّي عن أسمى طموحاته .

(١)

إيديولوجيا القوميّة العربيّة

نسمي قومية عربية (Arabismc) الايديولوجيا الرامية إلى تشييد كيان عربي باسم الانتماء العربي (Arabité)، لكننا نميز في هذا المد العظيم حركتين منظمتين مناضلتين لعبتا الدور الأول هما الحركة البعثية والحركة الناصرية .

I

يتميز البعث ، في تعدد الحركات والنظريات ، بتماسك مذهبه وصرامة تنظيمه ، كما يتميز بإرادة الفعل في الواقع . وقد تأكد أن ميشيل عفلق هو من قادة البعث التاريخيين ومن أعمق المفكرين . إذ تشهد تآليفه لاسيما كتاب « في سبيل البعث » ، بفكر منطقي جسور ، ودقة ممتازة في التعبير. إن ميشيل عفلق نبي سياسي يشعر مسبقاً بسبل التاريخ، وهو من هؤلاء المتحمسين الذين يكون وطنهم الحقيقي أصلاً الساحل الجدب العجيب لتفكيرهم وكفاحهم . إن هذا الرجل ولد إيديولوجياً . ومهما كانت فعلاً التطورات التي عرفتها النظرية والعمل البعثي ، فإن فكر عفلق هو الذي لعطى إشارة الانطلاق . وهو من عدة وجوه أثرى فكراً وأكثره تلوناً وإنسانية . ولعل مما يشرفه تماماً أنه اقصي باستمرار عن الأنظمة البعثية القائمة . فهناك لغة جديدة حقاً على الوعي العربي ، ومحاولات اشتراكية جدية نوعاً ما في الأقطار التي يحكمها البعثيون، لكن ذلك ليس المصير الذي كان يحلم به عفلق. إن الطموح الوحدوي في تقهقر، أكثر من أي وقت مضى، ولَمْ يَعُدْ البعث يمثل أو يجسم المستقبل العربي إلا جزئياً . ولذا تبقى المسافة بعيدة بين النظرية والفعل ، ولا بد أن تكون النظرية ناقصة في صورة من الصـور . ثم إن النظرية كما يعرضها ميشيل عفلق تبدو مستنقصة في نظرنا ظلماً من قبل مفكرين جديين متفتحين على العالم المعاصر ، ولا نريد التحمس لها أو استنقاصها في هذا المقام ، بل سنعمل على فحصها فحصاً نظرياً بحتاً ، محاولين فهم الكيفية التي بها تطرح قضية القومية الوحدوية .

لم نعثر في أي مكان من كتاب ميشيل عفلق على تحديد دقيق للكلمة المفتاح في البناء ،

نعني كلمة قومية. لقد تواتر استعمالها في اللغة العربية الحديثة وبتأثير من الفكر البعثي على الانتماء الى الأمة العربية بأكملها خلافاً للوطنية التي تدلّ على الانتماء القطري أو ما أسميناه بالقومية المحدودة. ويمكن أن تشير حسب السياق، إما إلى التضامن العربي من النوع القومي، وإما الى الرغائب العربية في تحقيق الأمة ، أي أنها تدل على الكائن وإرادة الكينونة.

ويمتنع ميشيل عفلق من تحديد القومية تحديداً صريحاً . فهو لا يعرض إلا تعريفاً صورياً لها فيطرحها كمصير مرغوب فيه أو ينبغي ان يحب[٢] . إنها الرضا بالذات بحيث يكون هناك ضرورة مُلْزمة لهذا الرضا. وهو يقبل بيسر أن تغرس الأمة العربية جذورها في التاريخ ووحدة اللغة والدين كحدث موضوعي لا كبعد للضمير القومي . إن الأمة موجودة ، وتحيا خارج كل اكتناه فكري لتمخضها . إنها بداهة داخلية وكائن خارجي ، وهي تفرض ذاتها علينا كحدث ملموس لا يمكن ولا يجب الخوض فيه . وهكذا نجده يميز بين الشكل والمحتوى ، بين « الأمة العربية » الأبدية و « النظرية القومية الوحدوية » بتجسّداتها المختلفة المتغيرة[٣] . وإن كان هو نفسه يحدد للأمة مستقبلياً محتوى يتركب من الحرية والاشتراكية والوحدة ، وبصورة أدق يقدم كإطار تاريخي هذه الأفكار الثلاث بمثابة القوى لتحقيق الأمة، فهو يبقى واعياً بشساعة وتنوع المستقبل . فلا يمكن الربط اضطراراً بين الصفة والمادة الموصوفة . يقول عفلق : فالأمة عندما تعي ذاتها ومكانتها في العالم وفي الزمن (...) تخلق وسائل تحررها ولا تستمد هذه الوسائل من أي شيء سابق[٤] .

وهكذا فهناك عند عفلق إبعاد لثقل التاريخ ، على الأقل في المستوى الأعلى للتأكيد الشكلي للأمة. تترتب الأمة قبل كل شيء عن ارادة جماعية آنية: فمن بين كل التجارب التاريخية التي خاضتها الأمة العربية ، تكون التجربة الحالية هي الأكثر حسماً[٥] . لكن حزب البعث لا يمكنه الاقتصار على مجرد ملاحظة وجود الحدث العربي . فعلى الكائن العربي أن يتجسم في التاريخ ويندمج فيه ، في اندفاع عام يعيد هيكلته . وبذا وبصورة من الصور يحاول ميشيل عفلق إنشاء الأمة على وجود يرجع إلى الصفة القادمة للكائن العربي . لا شك أن هذا الكائن موجود في حد ذاته لكن كذلك بوجوب كينونته، وعبر صورة المستقبل الذي يسطع على الحاضر ويسطر له طريقه، فيمنحه ثباته وفي ذات الوقت، ضرورته وقيمته. ويتمثل المشروع الكبير الذي يؤسس القومية في الرجوع إلى مصالحة العرب والتاريخ أي المسيرة الخلاقة للزمن التاريخي ، يعني التاريخ ايضاً رسالتهم التاريخية في العظمة ، ومصالحتهم مع إمكانية التجاوب مع الحياة ، وادخالهم من جديد الى محور الحضارة[٦] .

---

(٢) في سبيل البعث (الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣) ص ٤٧ .
(٣) ص ١٠٣ .
(٤) ص ١٨٣ .
(٥) ص ١٠٤ .
(٦) ص ١٥٠

لم يكن الانسان غائباً تماماً عن هذا المثل الاعلى من الصنف القومي . ويجيب عفلق على الاعتراض الهائل للكونية الانسانية (العالمية) انه بتحقيق مصير الأمة العربية، سيكون لها مكانتها الحق ضمن المجموعة البشرية. وهي لا تريد أن تؤكد ذاتها على حساب الغير كغير، بل لذاتها وفي ذاتها . فضلاً عن ان العالمية لم تكن إلا مجردة في حين أن الأمة إطار ملموس وتاريخي لتطوير قدرات الانسان . ولن تتحقق الانسانية الا عن الطريق الوسيط للامة : فلن يكون خارج هذا الاطار سوى طموح غامض طوباوي ، أي خيانة نهائية لكل إنسانية[٧] .

كيف يتصور عفلق هذا البعث للأمة العربية؟ يتصور ذلك عبر عملية يسميها انقلاباً . ويمكن فهمه بأنه تغيير عميق[٨] او ثورة. وعليه فإن الانقلاب يعارض كل اتجاه إصلاحي أو تطوري[٩] . فخلافاً لما جد في البلدان الاوروبية لم تعرف الامة العربية طيلة تاريخها غير نوعين في الحياة : الانقلاب والانحطاط ، أو إن أردنا ، الثورة والتراجـع[١٠] . فوجب الخضوع لعبقريتها التاريخية لا أن تفرض عليها صورة تطورية غريبة عن مزاجها كما هي غريبة عن رسالتها الخالدة ، فليس من حل وسط في تاريخ العرب . وقد قارن عفلق الامة العربية في هذا الصدد بشخص طويل القامة نريد إكساءه ملابس قصيرة ، اذ يكون العراء أنسب له . إن الانقلاب الجذري هو اذاً الطريق الوحيدة . إنه حركة عميقة تامة تغطي الامة جمعاء وتتسرب الى الفرد ، وهو حركة ضرورية لان الواقع العربي يائس مُرّ .

وتستند النقطة التي ينطلق منها عفلق الى نظرة متشائمة للواقع العربي الذي وصف بأنه غامض مضطرب رديء متأخر ، منغمس في الجهل وعدم الاستقرار[١١] . لكن هذا التصور للواقع الفاسد ـ وهو مفهوم اساسي جداً ـ بقي غير دقيق ، واحياناً اكتسى نبرات تنبئية . لا شك أن مؤلفنا احتاط في عدم السمو به إلى بنية اصلية، للكائن العربي المستمر، لا يمكن تجاوزها. يقول عفلق إن واقع الشعب المضطرب حادث مؤقت، مضيفاً : نحن نرفض كل تشاؤم وكل رأي مسبق يسيء الى الشعب وعاداته[١٢] . على اننا نشعر لا محالة أن فكرة الواقع العربي بتجاوزها الاطار المؤسسي والسياسي تصل الى الهياكل العميقة والى الذهنيات والمواقف بداية[١٣] . ذلك أن ضعف الدولة كما النقص في تنظيمها ليسا سوى نتيجة للنقص الاساسي الموجود في حياة الامة[١٤]. ورسالة الحزب ان يعالج الامة قبل معالجة الدولة . وذلك هو المنفذ الوحيد الذي لعله يكون طويلاً وشاقاً دون شك . لكن لا مفر منه إطلاقاً لتقويم هذا الواقع

---

(٧) ص ١٠٥ .

(٨) انور عبد الملك Anthologie de la littérature arabe contemporaine ، ج ٢ ، ص ٢٥٨

(٩) في سبيل البعث ، ص ١٦٧ .

(١٠) ص ١٥٥ .

(١١) ص ١٨٨ .

(١٢) ص ١٨٢ .

(١٣) ص ١٦٥ .

(١٤) ص ١٥٤ .

وتجاوزه ثم مصالحته مع حقيقة الامة(١٥) .

إن استعادة حقيقة الامة التي يمثلها الانقلاب تتحقق عن طريق الحزب وبالروح الثورية التي ينفثها في كل عضو من أعضائه . ويجدد الحزب صوغ طليعة توافق أهدافه ، ويقضي على ما في نفوسهم من آثار للواقع الشرير . وتنتشر هذه الطليعة بدورها في جسد الامة طارحة ذاتها على هذا النحو كصورة مصغرة مرسومة مسبقاً للأمة المقبلة(١٦) . إن الانسان الثوري هو ذلك الذي يقاوم الواقع في ذاته قبل أن يقاومه في المجتمع وفي البنى المادية(١٧) . ولذا فنحن إزاء مشروع طموح واسع للتربية والاعادة الهيكلية في مستوى الفرد نفسه بحيث يصبح الانقلاب تغييراً للانسان العربي بواسطة الحزب وفي عمل نضالي مستمر .

ان النضال هو فعلاً محرك لهذا العمل . ويعتمد عليه بصفته القوة المحررة الأساسية ، وذلك في مستوى المناضل كما في المستوى الجماعي. يقول عفلق «الانقلاب تعبيره العملي هو النضال»(١٨). وهنا تندرج فكرة وحدة الشعوب العربية، وقد عرضها عفلق في بعض النصوص كنتيجة تكاد تكون بديهية وضرورية للانبعاث الروحي في المجتمع العربي(١٩) ، وفي كتابات أخرى تصبح الفكرة المركزية ومحرك الانقلاب بالذات ، وبذلك فهي تؤكد أولويتها بالنظر للتحرر من الاستعمار وبالنظر للاشتراكية(٢٠). إن القطر في حد ذاته ـ وهو الكلمة الدالة على كل بلد من الوطن العربي ـ ليس قادراً على تحقيق الانقلاب كما انه ليس قادراً على تحمل الميراث التاريخي والروحي الذي يتجاوزه(٢١) .

ولن تكون الوحدة ثمرة الزمان ولا الظروف ، كما تريد أن تقنعنا بذلك « عقلية التجزئة » ، بل إن الزمن يعمل ضدها اذ من البديهي ان تقوية الدول الوطنية بعد الحصول على استقلال الاقطار ، معارض لها كل المعارضة(٢٢) . فهي إذن خلق معاكس للتيار ، وعنف مفروض على الظروف ، مع أنها خرجت من أعمق نداء شعبي . فلا يمكن للوحدة ان تعيش إلا في مناخ الذهنية الثورية وتتغذى بالنضال ، كما أن النضال يستمد منها جوهره .

وقد عالج عفلق الترابطات القائمة بين قضية النضال من أجل التحرر في مختلف الأقطار العربية وقضية النضال من أجل الوحدة . فيعرض جدلية تبرز كامل أهميتها في هذه العبارة الأخاذة : لن يحقق الشعب العربي وحدة النضال ، ما لم يمارس نضال الوحدة(٢٣) . فما معنى

---

(١٥) ص ١٧٢

(١٦) ص ١٧١ .

(١٧) ص ١٧٤ .

(١٨) ص ١٦٠ .

(١٩) ص ٢٢٩ .

(٢٠) ص ٢٣٩ .

(٢١) ص ٢٤١ .

(٢٢) ص ٢٤٩ .

(٢٣) ص ٢٤٢ .

ذلك سوى أنه يجب على النضال من أجل التحرر أن يكون نضالاً من أجل الوحدة العربية كذلك. فلا يوجد نضال معزول لفائدة الأنانية الانفرادية بل نضال متضامن لا تغيب عنه أبداً الوحدة العضوية للمجموعة العربية . وهكذا فمن جهة تتم الوحدة في حرارة النضال ومن جهة أخرى تكون الحرية التي حصل عليها كل قطر حرية صحيحة(٢٤) .

بقي الآن أن نشير الى نقطتين هامتين في البرنامج الذي خطه عفلق: الحرية والاشتراكية من جهة ، وقضية الاسلام من اخرى. وقد راينا أن عفلق افسح مكاناً لانسانية حسيّة تتحقق في الأمة . وقد اكد في عدة كتابات اهمية الفرد ومبدأ الحرية حيث ان اشتراكيته العربية تريد أن تكون اشتراكية لا تسحق الفرد ولا تلجم الحرية .

ينبغي على هذه الاشتراكية ذاتها أن تنبع من عبقرية الامة العربية . يرفض عفلق الماركسية لكونها غريبة عن العرب وانها منتوج غربي . وهو يرفضها كذلك لأن البعث ينكر المادية التاريخية(٢٥). وبما أن البعث العربي لا يمكن تحقيقه الا بالدعم الشعبي وضد الطبقات الحاكمة التي فقدت جدارتها ، فإنه يجب حتماً ان ترافق الاشتراكية الحركة القومية . وبالفعل ، فإن كانت هناك فئة تحررت من الذهنية الانفرادية ومن المصالح القطرية الضيقة ، فهي حقاً الطبقة العاملة والجماهير الكادحة بصفة عامة(٢٦) . وتعتنق هذه الجماهير الايديولوجيا المشحونة باحلامها المقبلة . ولذا فان ربط الاشتراكية بالوحدة يفرض نفسه على الحركة ، إذ يقربها من قواعدها ويحفز التحمس لها .

لكن هناك أسساً أخرى غير الأسس الاستراتيجية لضرورة الاشتراكية. فما الفائدة في بناء الامة إن لم يكن لتحقيق الخير والعدالة؟ فضلاً عن بعث انتاج نشيط وتنمية الجهد العلمي والخلق الفني آخر الامر . لكن هناك أقلية من الناس تملك كل شيء وتستغل الاغلبية الساحقة من الأمة التي فرض عليها الجهل والمرض والخوف والعبودية(٢٧) . الشعب العربي هو في حكم الميت وان كانت روحه في صدره ، ولذا فإن المطلب الاشتراكي نابع من أعماق المطلب القومي . إن إرادة الخير للامة تعني إرادة لرقي الاغلبية الساحقة التي تتركب منها هذه الأمة ، يعني الطبقات الشعبية .

لكن هناك ما هو أهم من ذلك : إن مصلحة الامة واستمرارها ومجاراتها للامم الراقية وصمودها في تيار التنافس بين الدول، كل هذه الأمور تشترط تحقيق الاشتراكية(٢٨) المرتبطة كما نرى بالارادة المشروعة للنهوض القومي . ويطالب عفلق بانهاء استغلال الانسان من طرف

---

(٢٤) ص ٢٣٦ و ٢٤٩ .

(٢٥) ومع ذلك ، فان احكام عفلق حول الماركسية ذات تلوّنات عديدة ودقيقة .

(٢٦) في سبيل البعث ، ص ٢١٦ .

(٢٧) ص ٢١٣ .

(٢٨) ص ٢١٦ .

اخيه الانسان باسم هذه الاشتراكية . لكنه لا يريد الاطاحة بصنم الراسمالية لاستبداله بتقديس المجتمع الذي يسحق الفرد(٢٩) . وفي الجملة إن ما يطالب به هو اشتراكية حية واقعية غير مشوهة(٣٠) او اشتراكية تعتبر الانسان قيمة قصوى(٣١) . وهو يؤكد بنبرة حديثة عجيبة تنبئية انه يجب إيجاد الصيغة الحية الحكيمة التي تقضي على الاستغلال بكافة اشكاله دون القضاء على الحرية الفردية(٣٢) التي يعتبرها قيمة أساسية كما هو معلوم ، وهو غير مستعد لأي تنازل بشأنها(٣٣) .

ويتدقق كثيراً موقف ميشيل عفلق تجاه الاسلام والدين عامة . إن الدين عنصر أساسي في حياه الشعوب(٣٤) . لكن يجب التفريق بين حقيقة الدين ومظهر الدين . إن الاسلام عظيم في حد ذاته ويجب اعتبار ظهوره في القرن السابع والاعتراف به كحدث كبير الاهمية على المستوى القومي والعالمي أيضاً(٣٥) . والاسلام في جوهره حركة ثورية محملة بالايجابية التاريخية . فقد تغذى بالقتال والآلام ، وبدأ النضال من أجل تغيير المؤسسات والناس . ولذا يمكن مقارنته شكلياً بكل عمل ثوري لا سيما بالبعث، لاندفاعه وطول نفسه، البعث الذي يتماثل أفراده المظلومون اليوم بأوائل المسلمين المعذبين(٣٦). لكن إسلام المؤسسات في مظهره اليوم وبممثليه الرسميين ، ليسوا سوى المدافعين عن هياكل ينبغي الاطاحة بها ، متكلمين باسم الجمود والاستغلال الاجتماعي(٣٧). إن المقصود هو الدين المشوه المغير المحرف الذي يريد الشباب التحول عنه نهائياً ، وهذا أمر مفهوم . على ان الشباب التقدمي يرفض كل دين ، ويرفض الاسلام جملة . فوجب الانفصال عنه وتذكيره أن الاسلام الرجعي المجمد اليوم ليس الاسلام الحقيقي . وسيعمل البعث من أجل إرجاع الدين الى إيجابيته(٣٩) والى صفائه . ذلك أن الالحاد يكون موقفاً مفتعلاً في الحياة من الوجهة الاجتماعية والانسانية لأن الحياة تقر الايمان دافعاً لكل فعل(٤٠)

---

(٢٩) في سبيل البعث ، ص ٢٢٠ .
(٣٠) ص ٢١٩
(٣١) ص ٢٢٠
(٣٢) ص ٢٢٠ .
(٣٣) ص ٢١٩ ـ ٢٢٠
(٣٤) ص ١٢٢ .
(٣٥) ص ١٢٢ .
(٣٦) ص ١٢٤ .
(٣٧) ص ١٢٤ .
(٣٨) ص ١٢٥ .
(٣٩) ص ١٢٧ .
(٤٠) ص ١٣٤

II

هذه هي الخطوط الكبرى للمذهب البعثي الكلاسيكي جاء في أتم عرض وابرعه وكما بدا لنا. وقد قيل بخصوص منظّره ميشيل عفلق الذي لم يعبر عن آرائه الشخصية فقط بل عن منهاج الحركة، بأنه تأثر بروزنبرغ (Rosenberg)(٤١). كما قيل إنه كان مفكراً غامضاً مبهماً طوباوياً.

لكننا لم نجد في كتبه ما من شأنه أن يخولنا من قريب أو من بعيد ، تشبيه البعد القومي في تفكيره برجوع ما للنازية. وإجابة على الاعتراض الثاني، تبدو لنا كل الدلائل مقنعة بخصوص دقة تحليله الفكري الذي يكاد يكون غريباً عن العالم العربي . الحقيقة انه لا ينقص هذا التفكير لا محالة الحماس القومي ولا نوع من المثالية التي تحاذي الطوباوية احياناً .

فإذا كان البعث عملاً ـ وقد أثبت ذلك ـ فهو أيضاً رسالة من تلك الرسالاتِ التخليصية التي تشغل ضمير العالم الثالث في الوقت الحاضر . إن البعث أكثر واقل من مجرد التحليل الفكري الذي يؤول إلى حلول واضحة . فهو يريد أن يكون نداء ونبوءة . إن البعثية ، حسب قول عفلق ، هي قومية إنسانية ، وفيها تتجاور وتلتقي مؤثـرات متباعدة مثل الهيغلية والشخصانية التي اتى بها مونيي (Mounier)(٤٢). نجد بايحاء من هيغل الشاب ادانة للعالمية المجردة، دون أن يمكن التدليل على التقاء مباشر ، وأيضاً الفكرة القائلة إن الأمة تحقق العالمية. ولعل مفاهيم الحياة والمصير وبصفة أعمّ ما نجده من اتجاه حيوي تاريخي متأتية كذلك من هيغل(٤٣). وقد ظهر حضور الارث الفكري لمونيي بفكرة القيمة القصوى للانسان ، ومحاولة التوفيق بين الانسانية (المذهب الانساني) والعدالة ، وبين الحداثة والوفاء للماضي .

لكن المذهب البعثي ليس تجميعاً لأفكار مقتبسة مختلطة بل إنه نشر فكراً اصيلاً وما يشبه النفس المضطرم في سبيل الانبعاث. وهذا أمر ملحوظ في كل أقسام كتابه « في سبيل البعث » ، كما نلاحظ فيه مجموعة من الأفكار والتأملات النافذة .

وقد رأينا أن البعث رغم انه ينتسب الى المد المذهبي الشامل للقومية العربية الا انه ينفصل في نظامه ونشاطه ، ويسمو على الصعيد النظري فوق كافة هذا الأدب الذي أصبح غزيراً منذ ثلاثين سنة، لأنه يقيم صلة بين الوحدة العربية والمشروع الجماعي الاصلاحي. نجد هذا القصد وهذا الطموح الثنائي الاساسي مندرجين في الفهم المزدوج لمفهوم البعث بالذات . إن كلمة بعث المقتبسة من القرآن تخلف صدى عميقاً في الضمير العربي بفضل مرور ما يزيد عن الف سنة من التلقين القرآني . وهي تعبر عن فكرة يوم النشور وأيضاً عن فكرة

---

(٤١) Eric Rouleau في صحيفة Le Monde Diplomatique ، سبتمبر ١٩٦٧ . وقد ذكره ووافقه Kalisky في كتاب Le Monde arabe، ج ٢.

(٤٢) وايضاً تأثير برغسون (Bergson) دون شك .

(٤٣) او حيوية رومانسية، طبق تعبير Hyppolite في Etudes sur Marx et Hegel في ص ٢٨.

التحريض التي تعني طاقة الاندفاع. لكن البعث يبقى في السياق المعاصر مطمحاً خلاصياً لم يعد له اي طابع متعلق بيوم البعث . لقد فقد بعده الماورائي واكتسب بعداً تاريخياً . لن تتكون الأمة العربية إن لم ترافقها إرادة اليقظة او الانبعاث. وخلافاً لذلك ، لن تتجسم هذا الارادة دون تحقيق الامة في التاريخ ، وهذا ما جعل المذهب البعثي متفوقاً في الحركة القومية . إن التعبير الواضح العميق عن هذين المطلبين يمنح ما لفكر ميشيل عفلق من قيمة نميزه بها عن جموع المفكرين الآخرين .

لكن يبدو لنا أن البناء النظري الذي شيده عفلق يصطدم بعدة صعوبات جوهرية من حيث المحتوى.

فاذا كان صحيحاً أن توحيد المصير العربي لا يمكن الا أن ييسر تشبيك الجهود بغية الانبعاث العام أو التعبئة الضخمة للطاقات التي هي مشتتة اليوم، فانه يخشى في الواقع أن يعطل هذا الربط بين الضرورتين بناء مستقبل أفضل للعرب، لمدة طويلة .

انا نعتقد خلافا لذلك انّ على الأولوية أن تكون للثورة في الذهنيات والمواقف، ولارادة التطور الداخلي مهما كان إطاره السياسي، ولتصور الحضارة المتحررة من معوقاتها والثرية بمبتكراتها وثباتها . لا يجب طرح التوحيد كشرط مسبق ، وتأخير جهود الاصلاح العميق الى يوم تحقيقه ، وفي الجملة تبرير الركود والجمود عبر التوحيد . وفي حد اقصى ، يمكن أن نتخيل بناء نموذج للتطوّر الحقيقي العام ، يتحقق في قطر واحد ثم يمتد الى الأقطار العربية الأخرى ، إما بمفعول نداء ، وإما بالقوة البحت ، بشرط ان يكون طبعاً نموذجاً قيماً ... وسنرى فيما يلي اننا نفضّل نحن أيضاً طريق الوحدة وطريق الاشعاع السلمي ، لكننا لا نستثني مسبقاً الامكانيات الأخرى . ونرى كذلك أن البناء الوحدوي من شأنه أن يبرز حركية غير متوقعة ويفجّر الطاقات الكامنة . وتبعاً لذلك وإثر هذا الحماس الساري، لعل التجديد والاقدام على التغيير والعمل سوف يظهران. لكنه احتمال وحسب وليس هذا سوى رهان. الحقيقة أننا نختلف مع تفكير عفلق اختلافاً عميقاً حيث أننا نعطي الأولوية للتغيير على التوحيد ، وهو يقوم بالحركة لعاكسة. ويبقى لا محالة **الانبعاث الذي يقترحه مبهماً وغير دقيق تماماً** في حين انه كان يجب البدء بالتنظير قبل كل شيء .

هذا هو الانتقاد الأول الذي نوجهه اليه ، وهناك انتقادات أخرى . من ذلك أن الأمة العربية تقدم كمعطى ينبغي التعجيل بتجسيمها في التاريخ ، والتعبير عنها في المستوى السياسي. **لكن الأمة العربية ليست امراً واقعاً تماماً، كما انها لم توجد في الماضي وجوداً مكتملاً**. فلا مجال لطرحها كواقع لا يقبل النقاش. ولا مجال لإعادة بنائها، من باب أولى، بل الذي يجب إذا أمكن هذا هو بناؤها بالعرق والجهد. وشرط ذلك مقدار من الطاقة ودفعة وتحريك لخيال الخلاق بكامله.

لا شك أن الشعب العربي كان موجوداً بصورة موضوعية قبل الاسلام وكان يتطور في هياكل موحدة اللغة والثقافة والدين والأخلاق . كانت تلك الهياكل تتجاوز التقسيم القبلي. وكان هذا الشعب موجوداً بصورة ذاتية لكن على فترات متقطعة وتجاه العالم الخارجي (مثلاً

فارس الساسانية) ، لكونه وعى تميزه وقيمه الحيوية[٤٤] . لقد قلنا إن الاسلام هو الذي جسم هذه القدرات وأن الفتح ركز شكلاً قوياً للوحدة والشعور. لكن التضامن في القرن الأول هـ. والسابع م.، كان موجوداً فقط بين العرب الاقحاح ، وكان قومياً هشا ، إذ لم يوجد سواهم في الانتماء الى العروبة. وفي هذا الفج الضيق المتسرب بين الدائرة السفلى للترابطات القبلية وفي أعلى مستوى دائرة التضامن الديني تسرب هذا التضامن القومي. فضلاً عن انه كان تضامناً سلبياً قائماً على العلاقة مع الغير وعلى حماس الفتح، ولا غرابة في ذلك، إذ لم يكن عالم ذلك العصر عالم الإثبات القومي التام، كما أن المجتمع لم يكن خاضعاً للمبدأ القومي في أسس التحامه.

ومن التناقضات السائدة في عصرنا أن البداوة في شبه الجزيرة وفي مواقعها المتبقية لعلها الحفيد الأول الأصيل للعروبة القديمة من حيث العرق. لكن لا شك أنها أقل ما تكون قدرة على تحمل المهمة التاريخية الملقاة على هذه العروبة ذاتها. وخلافاً لذلك، فان الشعوب المفتوحة وارثة المشرق القديم من حيث العرق ، والتي تنتمي من حيث الثقافة الى العروبة ، هي التي تتقمص دور الورثاء الحقيقيين للعرب وتنسجم مع ميراثهم . وهكذا فان الاتجاه العروبي الحديث يسترجع حركة الاسلام الدينية في بدايته، هذا الإسلام الذي لم يتخذ كقاعدة تحركه العروبة القبلية البدوية العميقة. وفي مجال آخر مغاير، لنتذكر أن الغرب البرابري قد تحمل وحده بصورة أصيلة التراث المسيحي واليوناني ـ الروماني . وسنعود فيما بعد الى هذه القضية التاريخية الحاسمة للتعمق فيها . يبقى أن الوقت الوحيد الذي يسمح لنا بالحديث عن الأمة العربية ضمن الحدود المذكورة سابقاً، هو العصر الأموي. وإن الكيانات القومية الوحيدة الموجودة اليوم في الواقع هي الشعوب المحدودة التي لا تتساوى فيها الصلابة والالتحام حقاً. إن هذه الوحدات التاريخية الجغرافية التي اسمها مصر وتونس وسوريا والمغرب والجزائر والعراق دون أن تحقق التركيب القومي الا في فترة حديثة ، فهي قد ابدت تماسكاً قومياً وحضارياً بدرجات مختلفة وفي فترات متنوعة من تطورها . كيف ننسى مثلاً الحضور المستمر والاستفاقة المتكررة للقوى الوطنية في مصر تحت الهيمنة الرومانية وتحت الهيمنة البيزنطية[٤٥]، وهيمنة المماليك ثم العثمانيين؟[٤٦]. كيف السبيل الى إنكار عمل محمد علي وإسماعيل ، وثورة عرابي ، وفكر الطهطاوي والموجة القوية «للحركة الوطنية»[٤٧]؟ ولذا ففي المذهب البعثي كما في النظرية العامة للقومية، هناك استخفاف بالظاهرة القومية ـ الوطنية المحدودة (اي: «القطرية») ، وهناك في الجملة تحليل غير صحيح ، غير متلوّن ، للكوكبة القومية بصفتها مركباً مختلف المستويات التي تتعامل فيما بينها بعلاقات جدلية .

---

(٤٤) Muhamme - danische Studien, Goldziher ، ج ١ ، ص ١٠٤ . درس جيداً هذه الظاهرة وادرك ما كان من دلالة لمعركة مثل معركة ذي قار .

(٤٥) Histoire de la Nation Egyptienne , G . Hanotaux ، ج ٢ .

(٤٦) حسين فوزي ، السندباد المصري .

(٤٧) انور عبد الملك Idéologie et Renaissance nationale.

وما يعوز المذهب البعثي أيضاً هي **نظرية للدولة** . لكن هذا النقص الأساسي منجر فعلاً عن المقدمات ذاتها للمذهب الذي يطرح إطلاقية الأمة. لكن لا يمكن الاّ ان تكون الأمة العربية عنفاً إرادياً على التاريخ . ولهذا فعلى الدولة أن تجر الأمة وتبنيها ، وليس للأمة ان تهب ذاتها للدولة ، كبنية متقبلة لها .

ومن البديهي أنه كان يجب تحليل إمكانات الدولة العربية المقبلة في بعد وحدوي ، وطرح الهدف الأول القابل للتحقيق الملموس ، وهو يتمثل في أسس الحكم الفدرالي أو الكنفدرالي وحتى المركزي(٤٨). وكان ينبغي ربط نظرية الدولة بالايديولوجيا القومية الوحدوية، ليس فقط تصور شكل دَوْلي مكيف بالوضع العربي ، لكن ، أيضاً ، تصور الطريقة الاقدر المؤدية اليه . لم يفعل الفكر البعثي شيئاً من ذلك . وحتى على صعيد العمل ، وضمن النجاحات التي حققها ، فإنه اكتفى باحتلال أجهزة كانت قائمة قبله . وقد اكتفى البعث بتدشين خطاب جديد ، أي بالتأثير على الضمائر فقط، وانتشر هذا الخطاب في أساسياته عبر الوطن العربي كلّه وليس فقط في الدول التي اتخذت منه ايديولوجيا لها . وواضح جلي عندنا أن هذه الحركة لن تؤسّس بنية وحدوية سوى في حدود الهلال الخصيب ولن تتجاوز هذه الحدود على الأرجح سوريا والعراق .

امّا في غيرها من البلاد فسيجد التيار البعثي مقاومات عنيدة، لن تتمكن هذه الحركة من اقتحامها ابداً . وهناك عدة أسباب لتفسير هذا الأمر منها أن الحركة لم تعرف كيف تحلل تحليلاً صحيحاً دور الدول القطرية القائمة . وبقدر ما تعبر هذه الدول فعلاً عن حقائق عميقة، وبقدر ما تمثل مرحلة تاريخية هامة أحياناً، فليس النداء العاطفي للوحدة المقدسة عند العرب هو الذي سيزحزحها ويقضي عليها ولن تنسي الحركة البعثية الواقعية ضعف تحليلاتها السوسيولوجية بالاكتفاء برفع الشعارات الجيوسياسية مثل ما جدّ سابقاً عند البعض من ممثليها لمّا شاؤوا أن يصنّفوا الوطن العربي الى بلاد محررة وأخرى غير محرّرة . لقد تميزت طبقات وطوائف اجتماعية متعلقة بأجهزة الدولة القائمة وهي مرتبطة بمصالح وامتيازات كما هو الأمر في كل بنية دَوْلية مهما كانت . يضاف إلى ذلك تعبئة ناجعة للجماهير في حالات كثيرة ، وحتى صفة اتصال ما ذات أطوار معقدة تصل بين الحاكمين والمحكومين . وأخيراً، فإن اغلب النظم العربية قد وسعت القواعد الاجتماعية للدولة مع أن الأمر قد تم على حساب إقصاء الطبقات القديمة الحاكمة . هذه كانت الحال في مصر وتونس والجزائر . ومع احترام الاستمرارية بصفة متسعة ، فقد تمكنت النظم الملكية كذلك من التفتح علــى نخب جديدة وعلى أساليب اقل قدماً لتسيير الدولة .

هذه إذا ثلاثة انتقادات جدية يمكن توجيهها الى النظرية البعثية من حيث التحليل النظري . لكن البعث ليس هذا فحسب بل هو أيضاً مدرسة للفكر والكفاح ، كان إشعاعها كبيراً في الضمير العربي . تريد العروبة البعثية بناء وعي قومي حق ، مخفف من ثقل الماضي ، وبناء ضمير صاف يعتمد على **تجربة راهنة** وإرادة راهنة . الواقع أن البعث نجح في تلقين هذه

---

(٤٨) اذا صحّ ان كتاب عفلق ترك جانباً مشكلة الدولة فإنّ الحركة البعثية نادت فيما بعد وخلافاً للشيوعيين بوحدة مركزية عضوية انظر Rodinson ، Marxisme et monde musulman ص . 153

المشاعر والرفع من مستوى الوعي الوحدوي ، وإبرازه حيثما كان بذرة (في تونس مثلاً) ، أو كان منغمساً كثيراً في الضمير الاسلامي القديم . لدى المناضلين في الحزب وبصورة أوسع في صفوف الشباب المفكر والعسكري ، وايضاً داخل الطبقة الشغيلة بالذات وضمن جناحها المتحرك. وبالرغم مما كان للبعث من نقائص نظرية، فقد كان مصعداً ارتفع بمساعدته الضمير العربي الأكثر اصالة،ولو بصورة مشوشة ، لكن من الداخل وبواسطة خطاب عربي صرف ، على صعيد الحداثة الثورية . إن التركيبات واللقاءات المتعثرة تسير ثم تبرز وقد عشنا ذلك في تونس منذ عهد قريب حيث صادف أن كان البعثيون جميعاً من قدماء الجامعة الزيتونية ، كانوا قد تأثروا بالمشرق الجديد . ولا شك انهم تعلقوا بغير وعي بالشخصية العربية الاسلامية، لكنهم كانوا يبحثون عن طريقهم للتأكيد الذاتي سياسياً وإيديولوجياً :

كان البعث موقظاً لجانب من الضمير العربي، إلا انه فشل في الحصول على تأثير واسع على الجماهير الشعبية . كذلك بقي بدون تأثير كبير على أكثر القطاعات الفكرية تفتحاً على تيارات الفكر العالمي .

ذلك أنه لا يمكن لمنطقه القومي الشكلي شديد التجريد وشديد الصرامة ان يشمل جماهير شعبية واسعة من جهة، إن لم يقع ربط بالوعي الايديولوجي الثقافي اي الإسلامي وبذلك فهو يفقر نفسه لأنه يبتعد عن النقاوة القومية. وإلى أن يأتي فعلاً ما يخالف ذلك، فلن توفق الشعارات الوحدوية الا في إيقاظ تبخرات هذا الوعي بين الجماهير، وهي تبخرات مصطبغة كثيراً بالاسلام ، بقوته وبحدوده ايضاً. أما احسن ممثلي الطبقة المفكرة الذين تكونوا بمدارس الغرب عامة من جهة أخرى ، والذين قضت عليهم اليوم هجرة العقول ، واصابتهم الحيرة امام تصاعد اللاعقلانية ، فلا يمكنهم الموافقة على إيديولوجيا قومية بحت ، دون التنكر لذاتهم . ولذا فان نظرية عفلق حتى لو ارادت أن تكون إنسانية ، وحتى لو اجتهدت في ربط الفكرة العربية بالشعار الاشتراكي ، فهي تلاقي تردداً من قبل المفكرين الذين استبطنوا المثل الكونية الحديثة التي هي من نوع ماركسي أو من نوع لبرالي . لاسيما أن الحديث لا يدور الا عن الانسان الكامل ، وأننا نواجه قضية التخلف الخطيرة والتحرير الشامل للانسان العربي ، في عصر ادرك الضمير في أعلى رفعته وحدة المصير الانساني وتنوعه في آن واحد . إن نظرية قائمة على المثل القومي وحسب ، عاجزة كثيراً عن تغذية رغائب الفكر . ولذا ، فلا يمكن تقييم المثل القومي الا عن **طريق مشروع يستهدف شيئاً آخر غير هذا الافق** ، وعليه ربط الفكر العربي بالفكر العالمي ، وأن يتخذ موضوعاً له الانسان ومصيره في التاريخ .

يبقى أن المذهب البعثي ارتبط وثيق الارتباط بتقدم الفكرة العربية، وهو وإن كان بعيداً عن تمثيل تلك **النقطة الجليلة** حيث يجب أن يتركز الوعي الأقوى بمصيرنا وأسمى مطلب فكري وإنساني ، فقد افرز داخل القومية العربية نظرية ملتحمة اقوى ما يكون الالتحام ، كما انه حقيقي أن تفكير عفلق ، ضمن الفكر البعثي ، هو أجمل وأعدل تفكير . ماتت الناصرية مع عبد

الناصر اويكاد ، وبقي البعث قوياً نسبياً رغم أنه استضعف وتراجع ، لكن دون أن يكون قادراً على تأسيس ايديولوجيا المستقبل على رأينا .

III

سنخصص مكاناً اقل للناصرية في نطاق التحليل النقدي للعروبة . ذلك أن الناصرية هي عمل اكثر منها نظر . في حين أن البعث هو في آن نظر وعمل . فضلاً عن ان الناصرية ترتبط بصوفية القائد، لا بمبادىء الحزب. وأخيراً ، فان هي جسمت في وقت ما الآمال العربية، فقد تجاوزت إطار العروبة وتفتحت على مطالب العالم الثالث ، وخلافاً لذلك فهي قد رفعت الوطنية المصرية الى الذروة .

إن الناصرية قومية عربية إذن : لقد أدرجت الهدف الوحدوي في الميثاق كطموح أساسي لا تنفصم عراه عن مصير الشعب المصري. وخلافاً للبعث، فان الناصرية تنطلق من هذا الأساس المتين السميك الذي تمثله الدولة المصرية. وقد كان عليها اقتراح خطة عمل على النموذج البروسي لتطوير الظاهرة الوحدوية . في حين ان البعث يطرح كما رأينا ، الأولوية الزمنية والقيمية للأمة على الدولة بحيث يتميز العمل المستمر العميق على العمل الفجائي العلوي. إن عيب الناصرية هو البراغماتية والسطحية بينما يكمن عيب البعثية في الطوباوية والنفسانوية. وكان يخشى أن تبدي الناصرية روح الهيمنة الكامنة، وأن يغزو الطابع المصري الواقع العربي فيما نأخذ على البعثية ضراوة القومية المطروحة كهدف لذاتها .

كيف يمكن تقدير هياكل الوعي العربي المتجه اتجاهاً ناصرياً وقياس قوة الأساطير المحركة وضعفها ؟ بداية راهنت الناصرية على الغموضات التاريخية الأكثر اتساعاً . كانت معادية للسلفية لأنها ترفض استخدام الاسلام رهاناً سياسياً (وهو ما يفسر قمعها لحركة الأخوان المسلمين) ، لكنها لم تنفصل عن الاسلام . وقد أدمجت بعد الانتماء الاسلامي في العروبة وجودياً وبصفة لاواعية، ومن باب أولى بصفة غير نظرية، واهمية ما قدمته للقومية العربية بمصر انها حولت الوعي الاسلامي القديم في مصر الى العروبة . كان ذلك الضمير متردداً حتئذ ، فسيّسته الناصرية وضبطته ، واثقلته بثقل وطني . ووسعت من جهة أخرى وفي نفس المسار ، الوطنية المصرية التي لا يمكن اقتلاعها ، إلى الأفق العربي ، فأيقظت حنينها الموروث وحاجتها الدائمة الى العظمة ، فخلطت صورياً بين الطموح المصري والطموح العربي .

وهكذا تؤسس بنية القومية العربية الناصرية على تركيبة غير قارة لقوتين وجدانيتين اسطوريتين . كانت أداتها جهاز الدولة المصري الذي كان متدنياً في قدرته التقنية بالنظر لمستوى البلدان المتقدمة . وأخيراً فان فعلها في الضمائر والوقائع كان يقع بالنسبة للعالم الخارجي كما بالترابط مع الداخل . وقد عرفت سنداً شعبياً كبيراً ، واثارت حماس الجماهير من طرف إلى آخر من العالم العربي لأن القومية العربية تجسمت في رجل لا في نظرية وكان هذا الرجل محل تقديس بفضل تأثيره الشخصي ، لكن أيضاً بفضل إرادته المتواصلة في المقاومة

والاقدام ، فصار إشعاعه قيادياً كاريزميا .

لقد انتشرت جدلية الناصرية منذ البداية على أساس من الاحتجاج وإرادة الوجود. كانت حركة في اتجاه التاريخ حين أكدت الحضور العربي في عالم أنكره او تجاهله. فناوبت بين القعود والأعمال المدهشة. كان عملها المعادي للامبريالية بالخصوص ثم المعادي للصهيونية، حامياً مستمراً ، فعادت هذه اللحظة فترة خصبة رئيسية في تاريخ تطور الفكرة العربية . لكن الناصرية المطبوعة بهذا التحرك الأصلي استمرت في وقعها بحيث لا تتغذى الا بمعارضة الغير ، فجرت القومية العربية في عجلتها ، مما ادى بها الى الفرار إلى الأمام باتجاه اهداف غير اهداف إيجابيتها ذاتها . وكان هذا توتراً ضعيف المدى بدون محتوى إيجابي ولا برنامج طويل النفس، وقد جُرِّد من كل عنف حقيقي مستمر. فانغمس آخر الأمر في التاريخ الفوري ، مثلاً بسبب الهوس الاسرائيلي . كان عبد الناصر نفسه ضحية لشعبيته ، ولضعف الدولة، والواقع انه ربط اختياراته بتحركات الجماهير وبديماغوجيته . فلم يعرف أو لم يقدر على توخي الحل السلمي أو الحرب بلا هوادة تجاه اسرائيل . ولم يبق من عمله في النهاية الاّ ما طرأ من تغيير على الهياكل داخل المجتمع المصري. تبقى الفكرة العربية حية دون ريب وتعيش أحياناً اندفاعات متجددة ونوعاً من الرجوع الى التقليد الناصري . لكن لم يسجل عملياً أي تقدم ملحوظ ولا يمكن توقعه في مستقبل قريب .

الحقيقة اننا نجد انفسنا بشأن البعث كما بشأن الناصرية في مرحلة الطفولة أو في مرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة للقومية العربية. وقد تأكد كثيراً انه ينبغي الحفر من الداخل كي توجد مبادىء للفكر والعمل جديدة عميقة تضع البعثية والناصرية في مواجهة وتعيدهما إلى أفقهما الحقيقي وتحدد لهما دورهما الحقيقي وهذا الشرط الأوّلي لكي تنضج القومية العربية وتخرج من سجنها الايديولوجي والخطابي . لقد كانتا توطئة وإعداداً ومحاولة . والمحتمل ايضاً أن الأشياء لن تتغير تغيراً ملموساً إلا إذا خلقت هزة عالمية أو إقليمية من الخارج ، وضعاً انقلابياً يتم خلاله تجاوز الموقع السابق للقضايا . لكن لن يقدر الخارج إلا على تحفيز عناصر الثورة التي تكون سبقت من الداخل والتي تترقب حدوث كارثة لتتحقق . وهكذا يقفز التاريخ مع الأزمات ومع المآسي . ومن المؤسف حقاً أن الانسان لا يتعلم الكثير من تجربته التاريخية ، ومع هذا تحدث دائماً مسيرات في الخفاء وتراكمات . إن التاريخ إنكار للتجربة ، لكنه يسجل بغير وعي الانهزامات والأخطاء التي تصنع الكائن قبل أن تنضج الأفكار . وبقدر ما يوجد التجميع لا محالة ، فلا يمكن الحديث عن فشل حركة تاريخية معينة . وبهذا المعنى وحتى خارج كل فعل في الضمير ، فإن إيديولوجيا القومية العربية لعبت دورها في تاريخ العالم العربي المعاصر .

(٢)

في سبيل التوحيد

I

إن الخطأ الكبير الذي ارتكبته الحركة العروبية يتمثل في انها تصورت الوحدة العربية على نموذج الأمة وطرحت الأمة العربية كأحد المعطيات . لكن الوحدة المرغوب فيها لن تتم فعلاً إلا انطلاقاً من تجاوز الظاهرة «القومية». وهي ستؤسس على استمرارية التراث الذي يكتسي ابعاداً عالمية - نعني التراث العربي الاسلامي - وعلى مشروع حداثة وتطور . ذلك أن عالمنا اليوم يسجل في آن واحد تأكيداً للحدث « القومي » - ولا يعني ذلك سوى الأقطار المحدودة في العالم العربي - وطموحاً إلى تجمعات بشرية اكثر اتساعاً .

انطلاقاً من بوتقة لغوية انكلوسكسونية، دعمت الولايات المتحدة وحدتها على نمط حضاري - الطريقة الأمريكية في الحياة - وعلى وجود مجال اقتصادي واسع منفتح على كل الطاقات البناءة . إن تماسك الاتحاد السوفياتي يستند إلى قوة الايديولوجيا الماركسية ، أي إلى مشروع رسالة كونية توحيدية، وإلى تحدٍ للتأخر الذي تراكم عدة قرون. في الصورة الأولى هناك تجاوز للتجذير القومي لموجات المهاجرين . أما في الصورة الثانية ، فهناك تجاوز لفسيفساء الشعوب الموجودة مسبقاً ، والتي منها يتركب الاتحاد السوفياتي . وقد ترك في آن واحد المجال للحدث القومي لكي يتطور في دائرة معينة بها يندرج الانسان ويجد « ترضية » حسب المعنى الذي أعطاه هيغل لهذه الكلمة[٤٨م] .

لكن العرب ركزوا على النموذج الأوروبي للقرن التاسع عشر وبالتدقيق النموذج الألماني . وبداية فإذا أرادت العروبة الحديثة أن تكسب قيمة وبدون الوقوع في فخ التقديرات المبتذلة تجاه التاريخ الألماني، فعليها الانفصال عن كل اقتداء بالفكر الجرماني وما اتصف به من طابع عسكري ونرجسي وإمبريالي . أما بخصوص موضوع تفكيرنا ، فمن الواضح أن المثال الألماني يختلف اختلافاً عميقاً عن المثال العربي . كانت ألمانيا في القرن التاسع عشر مثلها في ذلك مثل إيطاليا، أمة مكونة مجذرة في قاعدة ترابية محددة مرتبة مركزة، لكن دون أن تكون لها دولة

(٤٨ م) Eric Weil . Hegel et L'Etat ، ص ٥٩ .

وحدوية ، وذلك لتأخرها من حيث التاريخ عن فرنسا وانجلترا . وبالتعمق في الأمور ، فلا يفوتنا أن نلاحظ التناقض الخاص بألمانيا والمتمثل في استمرار الدولة كمبدأ في صميم العهد الوسيط، رغم قوى التفكك الأقطاعي، وهذا المبدأ هو الذي عطل العمل المفكك للبنية ثم المجدد لها والضروري لنشوء الدولة القومية الحديثة. وفي الجملة، فبدل أن نشبّه ألمانيا بالمجال العربي، فالأولى أن نضعها ومثال مصر لو تفككت عرضاً فحاولت اعادة تركيب نفسها مع فارق كبير في الزمن. أما على صعيد الخطة التنظيمية، فليست إيديولوجيا ألمانيا الكبرى ذات الصبغة التحررية القوية، هي التي حققت الوحدة في واقع الأمر، بل إن إرادة القوة لدولة بروسيا والعمل المنسق للعنف هي التي حققت ذلك، بالرغم من أن تلك الإيديولوجيا قد أثرت على تفتح الوعي القومي. وقد لا حظ إنجلز في كتابه «دور العنف في التاريخ» في هذا الموضوع، أن التصنيع واتساع التجارة الدولية الألمانية أي انتشار البرجوازية، قد عملا قطعاً عملاً قوياً لرفع الحواجز الجمركية، وتجاوز الحواجز القائمة بين المقاطعات الألمانية. وينبغي الاحتفاظ بهذه الملاحظة الثمينة لطرح القضية العربية ، بمعنى أن الدوافع الاقتصادية أساسية للعمل من أجل توسيع مجال العمل ، أي من أجل بنية معينة للوحدة . لكن إنجلز نفسه لم يتردد في ملاحظة التناقض الموجود بين القوى الفاعلة داخل الدولة وبين السلطة الاقتصادية . فمن جهة ، الدولة مركزة على المبدأ الملوكي ومستندة إلى طبقة عسكرية منبثقة هي ذاتها عن ارستقراطية عقارية مهددة من الوجهة الاقتصادية (المعروفة بـ Junkers) ويعادل هذا حركية برجوازية مبعدة لا محالة عن المسؤوليات . وكل شيء يقع وكأن الصورة المثالية لهيغل قد تحققت ، وهي التي تفصل فصلاً واضحاً بين مبدأ السيادة ومبدأ القابلية للتمثيل البرلماني الذي نُزِّل منزلة القيام بدور مهني(٤٩) .

ولذا كانت الوحدة الألمانية من صنع دولة بروسيا . ودائماً على صعيد خطة العمل ، نقول لعل كان في مقدور مصر القيام بهذا الدور في العالم العربي . وقد لاحظنا سابقاً أنها طمحت إلى ذلك . على أن وسائل العنف المستخدمة كانت من صنف العمل الخفي التجسسي ، لا من صنف العمل الواجهي الجماهيري . فمن حيث الفعالية التقنية ، إنه يعسر على الدولة المصرية أن تضاهي دولة بروسيا . وحتى يأتي ما يخالف ذلك ، فإنها لم تكن قادرة على تحطيم النظم الملوكية «الاقطاعية» بتحرك عسكري سريع على نمط صادوفا (Sadowa)(٥٠). كما أن مصر لم تكن قادرة على تجميع القوى العربية في حرب مظفرة ضد إسرائيل ، كما فعل بيسمارك ضد فرنسا ، مع الفارق في المقارنة . وهكذا نرى انبثاق إشكالية حضارية جديدة مرتبطة بإشكالية سياسية .

وأكثر من ذلك ، إن الظروف التاريخية قد تغيرت الآن تغيراً جذرياً . إن مسألة إسرائيل تتداخل في منطق عاطفي من صنف إيديولوجي ثقافي يمتد على الصعيد العالمي . إن امتداد

---

(٤٩) Hegel et l'Etat ، ص ٦٤ . يلاحظ Weil « انه من الطريف القول إن الحق كان مع هيجل لاسيما فيما يتعلق بتوحيد ألمانيا الذي تحقق ضد المثل التحررية القومية في سنة ١٨٤٨ ، بفضل بيسمارك خادم تاج بروسيا » .

(٥٠) قرية في تشيكسلوفاكيا حيث انتصر البروسيون على جيش النمسا (يوليو ١٨٦٦) (المترجم) .

المجال الجغرافي العربي، وضخامة المصالح الدولية المعنية، ومناعة الكيانات الوطنية من كل قبيل، ومذهب التدخل الذي عملت به الامبرياليات المختلفة في العالم، وأخيراً، وجود بعد أخلاقي دون منازع في الضمير السياسي اليوم وبالرغم من كل شيء، كانت كل هذه الامور تمنع مصر من إعادة المغامرة البروسية. وبذا وفي كل الصور، فإنه ينبغي تجنب المثال الالماني . ومن الوجهة القياسية والأخلاقية فإنه ليس مرغوباً فيه ان تدخل القومية العربية عصر فورة قومية كانت المانيا قد خرجت منه لحسن حظها ، لكن بعد أن مرت بتجربتين ساحقتين . ولا يقبل الوضعان المقارنة في واقع الحال ، من حيث مضمون فكرة الأمة بالذات . وأخيراً ، وعلى صعيد خطة العمل ، فقد ذكرنا أن مصر تبدو عاجزة عن تحمل الدور القيادي الذي كان لبروسيا .

ولذا فلا ترادف بين الوحدة العربية والأمة العربية . فإذا أمكن ووجب تحقيق الوحدة ، فإن احتمالها يكون في الاعتراف المسبق بالوحدات الوطنية الواقعية والاعتراف في نفس الوقت بعدم تنافرها . وتتدخل في مرحلة ثانية إرادة بناء المصير المشترك حيث يكون للعاطفة مكان قطعاً ، لكن حيث تتدخل كذلك متطلبات اقتصادية وثقافية وسياسية وإنسانية . إن الحتميات الوجدانية لديمومة ـ صورية ـ لهوية مشيدة خلال عدة قرون والتي حبسنا فيها العالم الخارجي فضلاً عن ذلك ، والمتطلبات المعقولة لمستقبل أفضل . والعودة إلى امتلاك القدرة التاريخية ، هي وحدها الكفيلة بتحديد النظرة الى الوحدة العربية التي يجب بناؤها وإنشاؤها .

وسنتعرض فيما يلي إلى تصوراتنا للمستقبل العربي الذي يجب إصلاحه من الداخل وفي العمق . بقي ان ننظر في الاعتبارات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تؤيد التوحيد ، بمعنى تقييم فكرة الوحدة العربية .

مائة وخمسون مليون عربي ، مجالات شاسعة ، موارد متنوعة حيث استبدل فقدان الفحم بأعظم إنتاج عالمي للنفط ، موقع استراتيجي رئيسي ، والأمل أن يستبدل غداً الاضطراب المجدب والتفرق بالالتحام والعزة ، وأن يتحول زمن الاحتقار الى زمن التقدير . هذا هو الوعد الموجود في الوحدة التي هي وعد بالقوة تجاه العالم الخارجي ، ووعد بالعظمة تجاه التاريخ وهي وعد بالسعادة تجاه الانسان العربي .

لكن ليس لنا ان نتيه بخصوص العظمة السياسية العربية المستردة. رأينا ان الوحدة العربية الاكثر اندماجاً لن تضاهي ابداً عزّ الاسلام كما كان أيام الفتح أو في عصوره الزاهرة. وكفانا معجزة بقاء الشعب العربي بالرغم من عواصف التاريخ التي أطاحت بأعظم الشعوب، وهي معجزة الهوية المستديمة التي دفعنا ثمنها تقهقراً. إن المحاور العليا للحضارة والقوة تهاجر بانتظام، وكأن التاريخ يريد أن يهب كل مجال جغرافي عصراً لمجده. لقد نبعت الحضارة الإنسانية في الشرق الأوسط انطلاقاً من ظروف ملائمة هي الاقتصاد الزراعي المائي(٥١).

---

(٥١) Karl Wittfogel في Le despotisme oriental.

وكانت أكبر لحظة في تاريخ هذا الشرق لحظة الإسلام. وقد أمكن الحديث حتى القرن الثالث عشر عن «تفوق» الحضارات الشرقية[٥٢]، ثم انعكس الاتجاه بداية من هذا التاريخ، وهذا أمر مؤكد من الوجهة الاقتصادية. أما من حيث السياسة، فقد أقامت روما لا محالة ثنائية في استقطاب عناصر القوة، ودشنت نشوء الغرب. وما ينبغي أن نلاحظ على صعيد فلسفة التاريخ، هو في آن دوام مراكز الحيوية التاريخية، مهما كانت وجوهها المتوالية، والتناوب في الأولوية والقوة العظمى. ولا شك أن العالم العربي سيثبت من جديد وفي هيكل الوحدة، حضوراً في العالم وقابلية للخلق في الداخل بعد مرور بعض القرون قضاها في السبات، مبرهناً بذلك على استمرار طاقته. لكن من المتوقع الا يكون في طليعة الانسانية ومحركها وملهمها. كما أن الدولة العربية المقبلة لن تقوم بدور أول دولة عظمى في العالم مثلما كانت الدولة الأموية والدولة العباسية في القرن الثامن. هذا هو الحد الذي بتجاوزه يتحول الطموح الى عظام والعزة إلى وهم.

القوة والعظمة مفهومان لا يتطابقان دوماً. تنتمي القوة إلى صنف علائق القوة التي يخضع لها الأفراد التاريخيون، في حين أن العظمة تبان وراء حكم خاص بالإشعاع الحضاري، وإبداعية مجتمع ما ومثاليته الروحية في سير المغامرة البشرية. تقول سيمون فايل (Simone Weil): «ليس هناك إلا نوعان من العظمة، العظمة الأصيلة التي هي ذات طابع روحي، والكذبة القديمة المتعلقة بغزو العالم. إن الغزو معوّض تافه مزيّف للعظمة»، ثم تقول: «إن الشكل المعاصر للعظمة حضارة مكونة من روحانية العمل»[٥٣]. ولنضف أن العظمة في جوهرها تعبر التاريخ. فهي تبدأ في الحياة بالنسبة للفرد بعد الموت وبمفعول التأخر الزمني حين تكون الأعمال الشاهدة عليها قد تخلصت من غشاوة الألم والذل. وسواء كانت هذه الأعمال فردية أم جماعية، فهي تستند دوماً إلى مشروع روحي، وإلى تجاوز التضحية والجهد الخلاق، أي في نهاية التحليل إلى حركة للروح. وكأن الزمان قد طهّرها من العوائق التي تسلطت عليها، والتي بفضلها تحققت وكأنها نفس ارتعش في الحجر، أو نداء حنين في قصيد، أو شعور بحقيقة في العلم. وإذا كان حقاً أن هناك عدة مستويات للعظمة، فإن أسماها وأعمقها هو أكثرها تجرداً، وهو في آن ذلك الذي امتلأ بشقاء الحاضر ووعود المستقبل. على أن كافة أشكال العظمة تستند إلى سيادة الفكر. فلا تشهد معالم أمبراطورية نابليون ببعض العظمة وهي على كل منازع فيها إلا بمقدار إستنادها الى صورة شعب كان يبحث عن ذاته وإلى مغامرة سياسية هائلة. وللعظمة الحقّ مواقع أخرى، فهي في باطن الحضارة بالذات، وفي رسالتها، وفي توسيع أهدافها وطموحها أن تطرح نفسها نموذجاً كونياً.

وبهذا المعنى كانت الثقافة والروحانية الاسلامية عظيمتين. لقد وجد أناس ذوو شجاعة آمنوا بالثقافة الكونية العربية الإسلامية، وعاشوا مأخوذين باستمرار، برغبة في تغيير العالم

---

(٥٢) Ed. Perroy ج ٣، العهد الوسيط من (Histoire Générale des Civilisations). وقد تحدث Lombard عن «لحظة اسلامية في تاريخ العالم». وأبدع في التدليل على ذلك في كتابه «الاسلام في عظمته الأولى».

(٥٣) Simone Weil ، L'Enracinement ، ص ٨٨ .

(مثال المسيرة المأسوية للخوارج والشيعة)، أو برغبة تجري وراء الأبدية. فكدسوا أعمالاً ضخمة كانت بمثابة التحدي للجهد البشري. كانوا رجالاً يتضارب تواضعهم وخشوعهم بالتبجح والتعاظم والاضطراب الأخلاقي لكبراء عصرهم: ذلك أن الثقافة الإسلامية وحدت بين العظيم والضخم بحركة باطنية كانت تحركها، كما بسعة المنجزات الملموسة التي أفرزتها. وبتوحيد المشرق المشتت تحت رايتها، وبكونها إطاراً للحياة والموت، وبجذبها كلياً إلى بوتقتها الموجات المتهمجة مدربة إياها على الحياة التاريخية، فإن الحضارة الإسلامية قد تجاوزت القيام بدور إيجابي[٥٤]. إنّها اكتست دون منازع بعداً من العظمة. وعلى ذلك، فقد انتج الإسلام تاريخ الطبري ومقدمة ابن خلدون، وتاج محل ومساجد اصبهان. واكتشف جغرافيون وبحارة مقدامون ما تجاوز حدود العالم المعروف.

كم الهوة شاسعة بين قيمة الثقافة والفن الإسلاميين في العصر الكلاسيكي وبين قيمة الثقافة والفن العربي الحديثين. لقد فقدت الثقافة حقاً في كل مكان من العالم، طابعها السحري، ولم تعد ترمي الى العظمة: وفي الغرب حيث بلغت مع العلم ذرى لا تُدانى حتى الحرب العالمية الثانية، فقد قر العزم على تنزيلها منزلة وظيفة اجتماعية وإنتاجية عادية. لكن الشقة كبيرة بين ادنى مؤرخ او فيلسوف قديم وبين أكبر مؤرخ او فيلسوف حديث في الوضع الذي عليه العالم العربي!

إن الثقافة العربية المعاصرة تتصف بضحالة مؤلمة كماً وكيفاً. فهي فاقدة للنفس والتقنية، وهما خاصيتان ملحوظتان فيها فضلاً عما هنالك، في الميدان الأدبي خاصة[٥٥]، من سذاجة بدون طلاوة تعكس بصورة مشوهة عالماً ساذجاً قطعاً، انّما المظهر الانساني فيه يبدو شفافاً للنظر المتيقظ.

وليس الضمير الثقافي العربي مجدباً وحسب، بل إنه مفكك وخاضع خضوعاً عميقاً للحضور المباشر أو غير المباشر للغرب. وهو من وجه مخالف منطو على نفسه وعلى صور تجاوزها العصر. وهو لا محالة مقطوع عن الواقع والجدلية التاريخيةُ التي هي بصدد التكون. وفي الجملة، فهو عاجز عن تحمل حقيقته، وتحمل العالمية وتحمل التاريخ - نعني تاريخ الفكر.

فهل من غير المعقول ان نظن أن توحيد العالم العربي يكون شرطاً ملائماً لمشروع العظمة الفنية والفكرية، أو على الأقل لإقحام الثقافة العربية في سياق الحداثة العالمية ورفع الاستلاب عنها ايضاً وتاكيد استقلالها؟ من المعلوم ان الدول الترابية عجزت عن النهوض بثقافات قومية رفيعة، وقد تطابق **التشتت السياسي والاقتصادي** في أعلى مستوى. **بالوحدة الفعلية للثقافة العربية الحديثة**. وهكذا فإن الحياة الفكرية، بالرغم من العثرات والخصوصيات الجغرافية (البعد الفرنسي أساسي في المغرب)، سبقت ميادين أخرى لها نفس الأهمية على درب

---

(٥٤) يدل كتاب رحلات ابن فضلان على أن المؤلف زار مناطق الفولغا، وشاهد ما كان عليه الناس من همجية تحيط بالاسلام في عصره المزهر. فقد واجه الاسلام طيلة العهد الوسيط هجمات بربرية حطمته. لكنه ساهم مساهمة قوية في تمدين هؤلاء المتهمجين. هذا وان المؤرخين لا يدركون دائماً وكذلك المفكرين المحدثين المسافة الشاسعة التي قطعتها الانسانية. ولا يعيرون ما يكفي من الاهمية لفكرة الحضارة.

(٥٥) يجب ان تقوم حياة داخلية حقيقية حرة لكي يكون الادب حقيقياً.

الوحدة، لكن وذكراً لمثال الأدب فهو يكون فاقداً للمعنى على الصعيد العربي اذا لم يكن مسبوقاً بتجانس المجتمع ، وهو أمر لم يتحقق حتى على مستوى الأقطار الموجودة . فإذا لم توقظ في نفسي رواية تصف امراة بدوية من الوسط التونسي، سوى أصداء وجدانية ضعيفة ،فما القول في عمل روائي منغمس في أعماق واقع الصعيد المصري ، اي في نسيج عالم غريب عن كياني ؟.

وهكذا يستند التوحيد الثقافي الأصيل الى مصالحة العربي مع نفسه ، وهو ذلك الكائن الممزق المجرد من التعبير الحق . وهو الذي يلوي نظره تباعاً إلى لغة فقدت محتواها الملموس ، ثم الى عالم ـ الغرب ـ سعد بالتعبير عن الحداثة تعبيراً لائقاً لمجرد انه التحم بتلك الحداثة ، أو انه أولدها وهذا أحسن ، وأن التفكير واللغة يتجاوبان في انسجام الفكر والتاريخ . إن تقييم الوحدة أوضح لا محالة في مستوى الثقافة التحتية حيث يبدي العرب سلبيتهم بصورة اقوى . حتى أن بعض الدراسات الحديثة في علم الاجتماع تخلصت إلى إبراز مناطق ثقافية تتجاوز الأمم الدول، وهي تشكل قاعدة دنيا لكل نهوض للتلفزيون والنشر والسينما والصحافة . وقد جد تقسيم اعتمد هذه المعطيات ،وأدى إلى تحديد المناطق التالية :مصر وليبيا، الهلال الخصيب يضاف إليه المملكة العربية السعودية أو لا يضاف، والمغرب. وهو تقسيم مفيد إلى حد بعيد إذ أنه يحيي نقاط ثقل تاريخية ـ جغرافية جدية من شأنها أن تستخدم كقاعدة في بعد إقليمي وعربي ـ صغير للوحدة ولتجمعات سياسية في مستقبل قريب أو بعيد .

II

من الواضح أن التنمية من حيث الاقتصاد ترتبط الآن بمطلب السعادة وحتى مجرد مطلب بشري حيوي . إن الوضع السكني والبشري الذي كاد أن يبلغ نقطة الانفصام يبرر الاضطرار اليها فوراً[٥٦]. وسيقع تجاوز عدة قضايا حضارية بفضل التنمية الاقتصادية دون اعتبار أن أية قوة سياسية ، وأي دور دولي جدير بهذا الاسم ، وأية قدرة عسكرية دفاعية لن تتحقق دون استقلال في الإنتاج والتقنية .

وفي الاجل القصير ، قد يؤول تضامن عربي مجسم في صيغة معينة من الوحدة الى توزيع جديد وافضل للموارد والتعمير ، وبعبارة أخرى إنه يؤول الى تصحيح اختلال التوازن بين البلدان النفطية قليلة السكان وضعيفة الحركية ، والبلدان الاكثر سكاناً والأكثر تقدماً من حيث التقنية والمقدرة البشرية والفاقدة للنفط، أي للعملة الصعبة ولقاعدة طبيعية لتصنيع مقبل. لكن الخطر مستمر من الوجهة الاخلاقية وهو يتعلق باحتكار ممكن لموارد البلدان من الصنف الأول من قبل البلدان من الصنف الثاني، دون أن يكون هناك مفعول ينتفع منه الجميع. إن الوحدة تتضمن لذلك ولوقت معين، خطر الهيمنة دون منازع. ومن البديهي أنها تحمل معها وعداً بتجميع الموارد، وبالتالي وعداً بادخار ممكن وتخطيط ممكن. وببعث سوق واسعة، فإن الوحدة

---

(٥٦) سنعود في الفصل الاخير من هذا الكتاب الى إشكالية أعمق للتخلف .

فقط هي التي ستساعد فضلاً عن ذلك على نشوء صناعات قابلة للدوام بالذات حيث أن الظروف البشرية والمالية والتقنية تسمح بذلك. ومن المؤسف فعلاً أن توجد تعبئة للطاقات في مشاريع غير مجدية، في بعض البلاد المحدودة كثيراً مثل تونس ولبنان او بمناطق أخرى حيث يزيد العامل السكاني من ضغطه الى درجة عظيمة كما هي الحال في مصر، وبذلك تصطدم الارادة الحق للتنمية بالمستحيل او يكاد . وخلافاً لذلك ، ليس من المنطق السليم أن ترتع بلدان في كسل المداخيل النفطية وأن تبقى رهينة ذهنية ريعية بالرغم مما بذل من جهود حديثة .

واليوم تتجسم قطعاً بعض اشكال التعاون الاقتصادي والتقني والثقافي بين العرب ، لكنها أشكال صغرى في حجم المبادلات التي ركزها كل قطر مع الاطراف الخارجية .

وتندرج حدود التعاون الاقتصادي العربي في استمرار ضرورة المبادلات والمساعدة مع الاقتصادات المتقدمة ومن طرفها. لكن يمكن ويجب أن يتعمق هذا التعاون. فما يمكن أن تقدمه الاقطار الثرية على الصعيد المادي ، سيعوض لها في شكل مساعدة تقنية وثقافية تقدمها اليها الاقطار الاقل ثراء والاكثر تطوراً . وما يخسره الليبيون في التعاون المتزايد مع تونس أو السعوديون مع مصر ، يستعيدونه في شكل هجرة لليد العاملة ، وتدريب تقني وتربوي ، وعطاء مهم في ميدان فن الحياة ، وأيضاً تركيز اقوى للنوع العصري من المدنية الحضرية والعكس بالعكس . هذا ولا يمكن استثناء الصعوبات النفسانية . ولذا نعتبر أن التعاون الاقتصادي عليه ان يؤدي الى التوحيد الذي هو تتويج اقصى له ، لكونه يطرح مسبقاً تضامناً اوسع ويخضع الأنانيات الوطنية الى مصلحة الجميع .

لكننا نغالط انفسنا مغالطة خطيرة لو ظننا ان الوحدة هي الدواء الناجع لأنها تكون وضعت إطاراً جديداً للعمل الاقتصادي. إن التخلف الاقتصادي تخلف تكنولوجي وبشري يغرس جذوره في أعماق المجتمع والذهنية نفسها .

فمهما كانت الهند شاسعة ومأهولة ، فهي لم تنجح في إيجاد الحل الناجع لقضاياها ويمكن بالكاد القول إنها تتأهب للانتقال من المرحلة التي سماها روستو (Rostow) مرحلة «الانتقال» الى مرحلة الانطلاق[٥٧] . وعلى العكس فمهما كانت لهولاندا قاعدة ترابية محدودة، ومهما افتقرت الى المواد الأولية وموارد الطاقة فقد وفقت في اتباع التيار التصنيعي العام بأوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر . يجب الاعتراف في الصورة الاولى أن الاعتداء الاستعماري الاقتصادي حطم الصناعة القروية وخنق محاولات التصنيع المحلية . أما في الصورة الثانية ، فقد أتاح استغلال الجزر الهندية منذ بداية القرن السابع عشر تكديس الثروات بصورة خيالية . لكن هاتين الظاهرتين المترابطتين تدلان فعلاً على انهيار عالم وصعود عدائي لعالم آخر .

وقد تحدث روستو عن انطلاقة البلدان الاوروبية في القرن التاسع عشر وكان رأيه أنها تمت بداية من «انعكاس الأحداث التي جدت في مجتمعات أخرى فكان لها قيمة برهانية»[٥٨]

---

(٥٧) Les Etapes de la croissance economique . باريس ، ١٩٦٢ (الناشر : Le Seuil).

(٥٨) المرجع نفسه ص ٤٦ .

وهو يشير بذلك الى النموذج الانكليزي. هذه فكرة جد قيمة يقدمها عرضاً لكنها جديرة بالتعميق : إن انتماء قطر ما إلى منطقة جغرافية وثقافية متضامنة في حركاتها العميقة ، وظواهر التجاور والتأثير والمحاكاة والتنافس، كل هذه الأمور اساسية لتفسير التحديث الذي كان متزامناً بصورة عملية في أوروبا الغربية خلال القرن التاسع عشر . لكن نفس المؤلف ينحصر في إشكالية اقتصادية صرف ويجعل انطلاق كل شيء من القرن الثامن عشر . وسنوضح في الدراسة النوعية للاقتصاد والمجتمع النقص الموجود في مثل هذه النظرة للامور .

يبقى أن فكرة المنطقة المتضامنة التي تتداخل فيها المؤثرات المتبادلة هي هامة . وبذلك يمكن التفكير أن التنمية الاقتصادية العربية لها أن ترضى بهذا النوع من التضامن دون المرور بالدولة الوحدوية ، كما هي حال الاقطار الاسكندنافية التي رضيت بذلك بدورها واستفادت منه كثيراً .

وقد فرض على العالم الثالث أن يمر بفترة تصفية الاستعمار ليعي فكرة التخلف ذاتها وتم له ذلك بواسطة الغرب . إن هذه الفكرة نفي لعدم تساوي الشعوب والحضارات ، فهي إذاً اعتراف أن الفقر ليس سوى مرحلة تاريخية يمكن تجاوزها ، وليس وضعاً لا يتغير لمجتمعات ملعونة الى الأبد . يقع العالم العربي عموماً في هذا الميدان كقطاع عادي من العالم الثالث . واليوم فمن جزيرة العرب الى مصر، ومن العراق الى المغرب، هو يتحدث لغة التنمية. لقد تحققت منجزات، وحركة انقلاب يكاد يكون عاماً، وتوجد به إرادة قائمة. لكن الآفاق غير واضحة ، ولا يمكن على كل حال استدراك أربعة قرون من التخلف (وليس واحداً كما يعتقد روستو) في عشر سنوات.

وبالعودة الى مبدأ القيمة البرهانية للنموذج ضمن منطقة معينة ، فإنه يمكن على سبيل التدقيق أن نطرح كمحركات اقتصادية في العالم العربي ، أقطاراً مثل مصر وتونس والجزائر التي نجد بها جهداً جدياً ، بقطع النظر عن كل اعتبار خاص بالايديولوجيا الاجتماعية . لكننا نرى بوضوح أن المثالية المزعجة الوحيدة هي مثالية البلدان المصنعة غرباً أو شرقاً التي تطرحها فكرة التخلف المتأتية من المقارنة بصورة متسعة التي تطرحها ضمنياً في أفق الامنية العربية .

لم تعد تعرض النماذج الاقتصادية على صعيد المنطقة بل على الصعيد العالمي . ولذا فلم تعد الطريقة الأوروبية في بروز التصنيع من التجاوب الاقليمي والتي كانت متفوقة في القرن التاسع عشر، لم تعد فاعلة اليوم. ولعل الاطار الوطني المحض لا يكفي بصفته قاعدة للتنمية الاقتصادية في الوضع العربي . فباستثناء مصر نجد إطاراً مفرطاً في الضيق (نقص في الرجال بقطر ونقص في الموارد بقطر آخر، الخ). خصوصاً وانّه لم يقع تعويض النقائص الاساسية بحركية تقنية وبروح المبادرة المفقودة أيضاً والضئيلة . وقد تبين بالفعل أن تجميع الطاقات العربية مهما كان شكله ضروري لتعويض الجهاز البشري المنقوص - تكوين منقوص للعمال ، نقص في تخيل المسؤولين - ويكون ذلك بالتضخيم الجغرافي والمادي، وتركيز الموارد، وتوسيع السوق، مع الأمل المبهم بأن ذلك سينمّي حركية غير معلومة بمفعول الاستمرار .

وهناك اعتراض آخر على المقارنة الصورية بين أوروبا في القرن التاسع عشر والعالم العربي اليوم ، ذلك لأن أوروبا هذه كانت تعيش بأكملها في جو من الاختراعات التقنية وتنظيم العمل ، إنطلاقاً من جهد داخلي أصيل . ولذا فهناك فارق ملحوظ بين السياقات فضلاً عن التراكبات وغموض الزمن التاريخي . فإذا كان العالم العربي ينتسب من حيث التقنية الى بداية القرن التاسع عشر ، ومن حيث الذهنية الى القرن الثامن عشر والى العهد الوسيط في بعض قطاعاته ، فهو ينتسب لا محالة في مجموعه وفي كل مركز من مراكز نشاطه الى القرن العشرين أيضاً . فمن غير المجدي تماماً أن نطرح مسبقاً مقابلات زمنية في واقع متلاش حيث لا تتطابق العصور بل تتواجد ، وحيث لا تتكرر الاوضاع المعاشة منها بأماكن اخرى ولا بنفس الصورة .

وهكذا فالمقارنة بالمثال الألماني في القرن التاسع عشر وهو ذو دلالة وقريب من الوضع العربي ، لا تكون ذات قيمة ايضاً . دفع التصنيع المانيا الى التوحيد ، وأتاح التوحيد تطوراً عظيماً للصناعة . وقد رأينا آنفاً أن الوحدة الألمانية كانت اساساً من عمل القوى السابقة للحركة الصناعية ، فضلاً عن انه لا يوجد اليوم في مصر كما في غيرها ، طبقة برجوازية حقيقية خلاقة ومستقلة عن الدولة ، بلغت عقلانيتها وضميرها الاقتصادي درجة تسمح لها بترقب الازدهار كنتيجة واعية للتوحيد .

وهكذا يزدوج خطأ تصور انجلز ، فيبدو لنا ان تحليلاً عربياً من النوع الماركسي الذي غالى في هذا الاتجاه ، كان مفتعلاً(٥٩) . يقول محمود حسين : « لا نبني صناعة ثقيلة عصرية لسوق من ثلاثين مليون ساكن ـ فضلاً عن أن قدرتها الشرائية ضعيفة بصفة مخصوصة، لضخامة قوة الشغل غير المستخدمة . ولا يمكن إنشاء صناعة ثقيلة عصرية ـ بلغة النجاعة الرأسمالية الدولية ـ الا على صعيد اكبر اتساعاً . كان يبدو أن صعيد العالم العربي هو المقصود بالذات . إن البرجوازية المصرية القادرة وحدها على الانطلاق بمثل هـذا المشروع ـ لكونها متقدمة كثيراً على تطور البرجوازيات الاخرى ـ كانت قادرة على تحقيقه لو فتحت لها روابط اقتصادية متينة ونهائية أبواب العالم العربي » .

لكن المعروف ، وهو أمر يعرفه هذا المؤلف أكثر من غيره ، أن نواة البرجوازية الرأسمالية التي برزت بمصر الليبرالية وتميزت انطلاقاً من الارستقراطية الزراعية والتفت حول بنك مصر ، قضي عليها او أن الناصرية امتصتها امتصاصاً كاملاً . وبالنسبة « لبرجوازية الدولة » التي عوضت الطبقة الحاكمة القديمة في مجموعها ، فلا تتدخل اعتبارات المردودية ولا اعتبارات الربح المرتبطة بطبقة اقتصادية صاعدة ، بل متطلبات القوة المتزايدة للدولة التي هي اكثر من مجرد دعامة لها ، بل إن هذه الطبقة هي هيكلها ذاته . فيعود بنا الأمر إلى طرح إشكالية سياسية صرف قائمة على فكرة القوة .

---

(٥٩) محمود حسين La lutte des classes en Egypte de 1945 à 1968 . باريس ١٩٦٩ (الناشر: F. Maspéro) ، ص ١٥٩ . به تحليل ماركسي جيد . وقد نشر باللغة العربية في دار الطليعة ـ بيروت ، ١٩٧١ .

الواقع أن الأمور السياسية هي التي يجب أن تجر الامور الاقتصادية نظراً لفقدان أو احتشام السلطة الاقتصادية في المرحلة الحالية التي يمر بها التاريخ العربي . فإذا قلنا إن الاقتصاد يؤيد الوحدة ، وان الوحدة بدورها تتضمن التنمية باسرع وقت ممكن ، فلا نقصد قط أن العمل الاقتصادي ـ كقوة ـ قادر على فرض هذا النوع من التطور السياسي بل كحتمية وعامل يمكنه توجيه الخيارات الايديولوجية ، والتعجيل بالعمل والاندماج بالعمل السياسي .

كان التطور الاقتصادي في العالم العربي خلال القرن التاسع عشر ، أي في عصر وزعت فيه الادوار ، تطوراً قد أجهض (مثال مصر في حكم محمد علي) ، أو تعطل (وضع المغرب) ، او تقهقر (وضع بلاد الرافدين وجزيرة العرب) . والمفارقة تكمن هنا في ان الحلول تكون مستمدة من القرن التاسع عشر والقرن العشرين في آن واحد ، نظراً لتراكب النسيج التاريخي الذي تحدثنا عنه . فلا ينبغي رفض نموذج أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر رفضاً تاماً من حيث التطور الداخلي وكنموذج لكسب الحداثة ، لكن ينبغي رفضه كنموذج مشتت ووطني للتنمية . والأولى أن يقع الاقتداء بأوروبا الحالية لكونها تبحث عن تجاوز الاطار الوطني .

يعتبر العرب فضلاً عن ذلك وفي الغالب النسبي ان اليابان نموذجاً للنجاح المثالي للعالم غير الابيض، وتركيبا مثالياً للنجاح الاقتصادي والمحافظة على الاصالة. علماً أننا نغفل شروع اليابان في التصنيع بعد وقت قصير من شروع ألمانيا فيه . ولذا فهو يسبق العالم العربي بما يناهز القرن ، فضلاً عن أنه لم يعرف الحضور الاستعماري وما يتضمنه من إجداب كامن للجهد الاهلي . وعلى كل عاشت التنمية في اليابان فترات صاعدة وأخرى هابطة . لكن يبدو أن كل الامور تحمل على الاعتقاد أن إرادة القوة السياسية من قبل اليابان كانت بالاحرى عاملاً لتبذير طاقته ، وأن ازدهاره الحالي مثل المانيا ، هو ثمرة لسياسة سلمية ، أي لفقدان سياسة ما . وخلافاً لذلك ، يظهر العالم العربي الحالي متأهباً للاضطراب والبحث عن القوة والاشعاع في العالم .

إن الفائدة الوحيدة من المثال الياباني أنه دلل على إمكانية جلب التكنولوجيا والتنظيم الراسمالي للشغل، دون إدخال تغيير كبير على الهياكل الاجتماعية او الهياكل الذهنية. إن صناعته صناعة توريدية متصفة بالمحاكاة الصرف، ثم ألصقت بالواقع، ولذا فإن المدنية لم تقتف أثر الاقتصاد . الواقع أن مثل هذا التطور ممكن في الوضع العربي وفي المطلق . لكننا نرفضه لاننا نريد الحداثة في مجموعها اي حداثة الانسان لا حداثة الشيء فقط ، كما سنتعرض لذلك .

إن هذا التحليل كافة يتجه الى التدليل على أن الوحدة العربية تؤدي الى تنمية اكثر انسجاماً واكثر سرعة، مما لو تمت التنمية داخل الاطارات الوطنية. لكن شريطة الا تتيه في رمال النزاعات السياسية والصراعات والجنون التهويلي . وعلى كل ، فقيمتها تتجاوز كل هذه الدوافع .فهي بذاتها مشروع تحضيري، وهي في جوهرها ثورة تاريخية .

III

تبقى طبعاً قضية تقييم الوحدة على الصعيد الانساني البحت . إن البناءات الاجتماعية الواسعة ، اذا سمحت بتفتح نشاطات عليا ، فهي تفكك الامور المحلية المعهودة . ومن شأنها أن تؤدي الى تحطيم مبدأ التربة والى انبتات الانسان. والأنكى من ذلك أن الوحدة فوق الوطنية يمكنها أن تلحق الضرر بالقيم الوطنية ، وبالانسجام الموجود بين الانسان والدائرة الضيقة الوجودية للحضارة الوطنية التي غذته . فضلاً عن الخصومات الممكنة والمس بالكرامة الشخصية ، ومخاطر الهيمنة بحيث أن النتائج المفيدة للوحدة لعلها لا تقدر ايضاً على التعويض عنها فوراً . فهل ان فقدان الشخصية الوطنية سيتم في الألم، أو سينجح دفع عام من السخاء في تجاوز هذه المظاهر السلبية ؟

إن العناصر الأكثر تشبثاً بالمحافظة على الأمم المحدودة هم من حيث المنطق اولئك الذين يستمدون تأثيرهم ومهابتهم من الدول الوطنية . لكن لم يتأكد أنهم غير قادرين على الخدمة في آفاق أوسع كثيراً تنفتح لطموحهم ، يعني الدولة فوق الوطنية المقبلة . أما النخب الفكرية والاجتماعية، فإنه يصعب الاحاطة بموقفهم اذ سيحصل من جهة توسيع للآفاق ووسائل متزايدة، و هناك من جهة أخرى فقدان مؤلم لأنس أساسي بالمحيط وصراعات وحركة محيرة في الكيان الاجتماعي والقيم الاجتماعية والمواقع المكتسبة . فينبغي لذلك الاختيار بين كفاف مضمون ومُطَمْئِن وبين حركية التاريخ التي تتسبب في قلق مرضي . ولا شك أن الطبقات الشعبية التي سيتناقص تعبها لا لأنها لا تتشبث ولو بصورة غير واعية بنمط عيشها وبالمظاهر المختلفة للطابع الوطني والحضارة الوطنية ، بل لأن هذه الطبقات تقاسي ما فيه الكفاية من الظروف البائسة لوجودها . فلا يمكنها التوقف على الاوضاع النفسية المجدبة . فهل نقول إنها ستعرف الانبتات ، فهي تعرفه مسبقاً في مجتمعات تتكيف بها تكيفاً عسيراً وترضخ لثقل احتقارها لها باكمله ؟

المؤكد انه يمكن للوحدة أن تعدد أوضاع التدني كما تعدد الفروق الملحوظة في التنمية الفكرية والتحرر في العادات، التي من شأنها أن تعود بالبلدان الأكثر تقدماً الى الوراء. لكن لم يبت بعد في أن التوحيد يجب ان يعني الاختلاط دون رقابة ، وتكاثر الاتصال ، والتوحيد باشراف القوى الأكثر محافظة ورجعية . وعلى الوحدة حسب تصورنا لها وترقباً لانجاز الانصهار، أن تحمي النوعيات الوطنية لأنها لا تتولد هي ذاتها عن الظاهرة القومية، بل تتولد عن مشروع حضاري يمس بأعلى نشاطات المجموعة لا بتلويناتها الرقيقة.

وبعبارة أخرى ، لا وحدة قويمة ادبياً إن لم تحافظ على التنوعات . أما على صعيد الأحداث، فلا تعوزنا عناصر المقارنة. وهي تدلل على إمكان وقوعها. فقد وقعت بفرنسا، البلد الذي يعمل بالمركزية بصورة مثالية، محافظة على أبعاد الحياة الإقليمية التي لم تعد تظهر إلا في أسلوب الحياة حيث تكون واضحة جداً . وهناك اتجاه حديث اقترح اللامركزية والعودة الى الذاتية الاقليمية ، في ميادين كبيرة الأهمية . وكانت الذاتية المحلية موجودة باستمرار في

الولايات المتحدة . أما على الصعيد البشري ، فإن الفرق كبير بين الساكن في مقاطعة تكساس والمفكر في بوسطن ! فلا يبدو بذلك أن المجتمعات الوطنية محكوم عليها حتماً بالذوبان المفرط أو بالتفكك العميق. يجب بالطبع أن نقبل بأن هناك مناطق سعيدة موجودة بين الغرب والشرق سيلحقها ضرر . لكن حركية المستقبل ستخلق تعويضات واصنافاً بشرية جديدة ، ولن يكون ذلك على طريق التقهقر حتماً .

ومن الأفكار الأكثر اهمية التي تراود المرء والتي يجب النظر فيها ورفع الابهام عنها ، هي تلك التي تتعلق بالمفكر المغربي المفرنس لاسيما التونسي والجزائري . فقد تأثر بالنماذج الثقافية الفرنسية ، وهو ينزع الى اتخاذها كمقياس للفكر العالمي خشية أن يطغى عليه يوماً المشرق بأشباحه وتهمجه ، وبذا فقد بقي حبيس موقف غير واقعي ومتشائم وسلبي . فيما أن الطبقة المفكرة في المشرق عجزت عن هضم طرق العلم الحديث والثقافة الحديثة ـ وهو أمر لم يعد صحيحاً اليوم ـ فهو يستنتج أن العروبة تعني إنطفاء تلك الشعلة الهشة التي اشعلها الغرب على أرض المغرب دون قصد منه . وبذلك فقد نسي أنه يجب أن يكون هو نفسه مركزاً معلماً مدرباً نشيطاً على درب العقلنة العسير . وعلى أية حال ، فإن موقعه اليوم في مجتمعه موقع ثانوي يتسم بالحدة والعجز. واخيراً، فهو يعيش على هوامش الغرب في عالم صغير توفيقي الثقافة مهدد لا منفذ فيه. وهكذا فهو يقدر موقعه الحالي اكثر من اللازم، ويستنقص موضعه القادم في سياق واقعي مغاير .

ولذا يجب ان نثق بالوحدة اي بالتاريخ . فإن كانت الوحدة هي أقرب طريق لحمل المجتمع العربي على تحرير قدرات العمل داخل الشعب ، وتحرير قدرات العبقرية والعقل وتنميتها ، واخيراً تجاوز الجو الذهني المتدني الخانق حيث يركد الانسان العربي ، وذلك على صعيد جمال الحياة والخلق ، فلا يمكن للوحدة إلا أن تجد رضا كل الاشخاص الأكثر وعياً والأكثر طموحاً والاكثر إقداماً . ان العالم العربي يتواجد اليوم على الصعيد الدولي بحماسه واضطرابه، ترقباً لتواجده بانتاجه وآماله في العيش، التي سيهبها يوماً لأبنائه. وتحت احلام القوة والعزة ، التي نوليها كل الاهمية التي تستحق ، تنبع الرغبة الاساسية الجماعية ، رغم انها غير صريحة ومبهمة، في السعادة والانسجام، من اغلب الشعوب العربية. ومن هذا خاصة تستمد فكرة الوحدة صلاحيتها الاخلاقية .

(٣)

المقاومات والمستقبلية

I

إن قياس قيمة الفكرة أمر من صنف معين وإن تقدير إمكانياتها في واقع الحال هو امر من صنف آخر . ليست الوحدة العربية لحد الآن سوى أمنية تظهر من بعيد ، وتندرج في هيكل جدلي مثلها في ذلك مثل التخلف . إن إمكانياتها من حيث الانجاز تعاكسها ذهنية التشتت والتفرق ، وهي ترتبط بتغيير الذهنية . ويحول تخلف العربي الذهني دون التوحيد ، لكن بدون هذا التخلف فان الوحدة المتيسر تحقيقها ، تفقد من ضرورتها .

فهل يعني ذلك أن المستقبل يبقى لهذا السبب معطلاً في دائرة مفرغة؟ فالظروف التاريخية سيكون حتماً لها قول، وايضاً لو وجد نفس ثوري أصيل، فانه يمكن تجاوز المتناقضات الموجودة بالقاعدة. ومن المناسب في هذا الميدان الوقوف في منتصف الطريق بين الحتمية والارادية. حقاً ، لا بدّ من الوعي بثقل الواقع ، لكن ضروري أن يبث ضمير جديد وضروري كذلك أن يقع التعجيل بالحركة التاريخية بالفكر والعمل . إذ لا يمكن لمذهب ما أن يقتصر على تحليل الواقع، بل عليه أن يوجهه ويساعد على ميلاد كائن جديد وتاريخ جديد .

وقد أبرزنا خلال دراستنا ، في ترتيب مشوش ، العوامل المساعدة وغير المساعدة على الوحدة . هناك الشخصية الايديولوجية الثقافية من جهة ، وهناك شخصيات وطنية من جهة أخرى . وهكذا فان الظروف التاريخية ـ نعني بنية **الوعي** ـ هي ذات حدين . وكذلك الأمر بالنسبة للظروف الجغرافية والبشرية وهو ما سميناه **الواقع** القومي. وفي هذا المجال بالخصوص نجد دون منازع وحدة مناخية في الميدان العربي، تحدد أنماطاً مماثلة في الحياة. وتتقارب العينات البشرية نسبياً بمظهرها المادي، ونمط عيشها ـ المتأرجح بين حياة الترحل والاستقرار ـ وبقدراتها وصفاتها الأخلاقية ، ودرجة تطورها أيضاً . إن هذا الصنف التحليلي الجغرافي يمكن أن يظهر قطعاً كتحليل خارجي وقع تجاوزه . وقد اختفت أحياناً التماثلات الصورية للحركات البدائية للتكيف بالحياة ، وهي التي يعتبرها عالم الجغرافيا الكلاسيكي أساسية ، وتركت مكانها لنوعيات اكثر ثقلاً . هناك عالم سميك باطني يقف حاجزاً بين شخص من الرحل

من قبيلة «ماجر» أو «جلاص» المتكونة من الاختلاط بين البربر وبني هلال مع هيمنة العنصر الثقافي العربي، وبين البدوي الأردني أو العراقي، الأمر الذي جعل الناس لا يتعارفون. لكن البدوي التونسي تحول الى فرع من العمالة المقيمة بحواشي المدن. وقد هاجر من بلده كما هجر ماضيه تحت وطأة الحداثة. وهو يقارن بصنوه الشرقي من هذه الوجهة. وعكساً لذلك، إن البدوي الأردني حافظ أكثر من غيره على نقاء سماته العرقية الثقافية ولا يمكن تمييزه الا بعسر عن صنوه العراقي أو السوري أو اللبناني. وعلى كلّ فان هذا القطاع الاجتماعي بأكمله يجهل الحدود الوطنية في تنقلاته كما في نمط حياته وتصوراته الثقافية .

وقبل أن يتتبع التحليل الاجتماعي ـ الجغرافي التماثلات في الطبع أو في السلوك التي يصعب عزلها ، فعليه البحث عن العلاقات الدقيقة الكبرى بين الظروف والبنى التحتية. لا شك أن عالم المدن مثله في ذلك مثل عالم الريف ، يعيش في مجال السلوك ، تمايزات كبرى . إن الفرق قوي بين البرجوازي في بيروت والبرجوازي في بغداد ، وبينه وبين صنوه في القاهرة ، وبينه وبين البرجوازي في تونس ؛ هناك عنف عراقي يجهله المصري ، وفكاهة مصرية يجهلها الجزائري . لكن بين الأسرة الأبوية ، ووجود برجوازيات متاجرة وزراعية هنا وهناك، ووضعية متماثلة نسبياً للمرأة ، وسلوك اقتصادي عتيق مؤسس على مظاهر الهيبة ، هذه كلها عناصر أساسية شكلية مشتركة. فلا يمكن لتخصص الضمير الفردي التغلب على قوة التوحد القاعدي .

هل يكون المجال العربي بمثابة النواة الترابية المتبينة الملتحمة القادرة على تحمل أمة مقبلة ؟ هذا المجال مفصول عن أوروبا بالبحر المتوسط وتفصله الصحراء عن أفريقيا السوداء ، لكن حدوده الشرقية لا ترتبط الا بوجود حاجز لغوي . إنه مجال مميز نسبياً بالنظر للعالم الخارجي. وهو ليس متقطعا في حدا ذاته خاصة، فلا وجود لكسر داخلي أو فجوة، تكونان حاجزاً هائلاً أمام جولان البضائع والبشر .

لكن هذه الحاشية شبه الصحراوية التي رسمتها حدود الفتح العربي والممتدة من الشرق الى الغرب على مايزيد عن عشرة آلاف كيلومتر لا تكتسي مظهر الأرض المتراصة المرتبة من حيث الطبيعة والبيئة، المتجمعة على ذاتها والواضحة في محيطها. واعتباراً للمغرب فقط، نجده يكتسي مثلاً ميزات وحدوية طبيعية تتمثل في جهاز تضاريسي مشترك ، ونفس التطابق لحواشي الأشكال المناخية من الشمال الى الجنوب ، وأجهزة نهرية متماسكة . وتظهر وحدة مصر والسودان الطبيعية حول الجهاز النيلي. وكذلك الأمر بالنسبة للهلال الخصيب وبلاد العرب، كل بلاد على حدة. ويمكن القول إن العالم الطبيعي يصوغ البشر والدول عبر طريق غير مباشر ومن تحت. ومن المؤكد أن المجال العربي لو كان مهيكلاً من الوجهة الطبيعية مثل الصين والولايات المتحدة وفرنسا وإيطاليا وشبه الجزيرة الإيبيرية ، بمعنى أنه كان عبارة عن كتلة متراصة تبرز إلى الناظر ، فلعل أن قوى تاريخية عميقة اجتهدت من أجل التعبير عنها كوحدة دون أن تعتمد الحدث الاسلامي . فمنذ العصور التي سبقت التاريخ وفي غابر اللاوعي، تكون وجدت لغة، ولظهر بطيئاً على الأرض جنس، وفيما بعد تحت النور الكامل للتاريخ لبرزت وجوه قوية من الموحدين السياسيين لفرض قبضتهم الحديدية على هذه القاعدة

المائعة. وهذا ما وقع فعلاً بمصر، وبلاد الرافدين والمغرب (لكن المغرب لم يوفق في بلوغ المرحلة السياسية) ، وبلاد العرب التي فرضت وحدة معينة على هذا العالم المتفرق ، من الخارج وبصورة مفتعلة نوعاً، وذلك بسبب الطابع الخاص لنشأتها في التاريخ -رسالة الاسلام المنتشرة .

ولا يدعو بالضرورة الواقع الاجتماعي الجغرافي في حد ذاته الى التوحيد، لكنه لا يقوم كذلك مانعاً مبطلاً اوجسيماً .لكن ليس المقصود المحافظة على بنية قومية اوبنية للوحدة سبق للتاريخ أن قدمها، انما المقصود هو إنشاؤها وهذا يفرض مقداراً من العزم واندفاعاً وتوتراً وجهداً .

من المعلوم أن العالم العربي المشكل من عدة اقطار عرف الوحدة السياسية في العصر الأموي والفترة الأولى من العصر العباسي فقط . كانت دولة الخلافة مستندة الى شعب واع لدوره المسيطر . وكانت فضلاً عن ذلك مدعومة بايديولوجيا الفتح ، وضامنة للوحدة ، وهي التي تحدت طيلة قرنين كل انواع القوى الجاذبة ، بفضل الحجم الهائل للطاقة - المكونة من الانضباط والحماس في آن واحد - وقد ظهرت تلك الطاقة بمساعدة الظاهرة الاسلامية . على أن وحدة المجال العربي المقبل كما الأمبراطورية الاسلامية كافة كانت مؤسسة على الحضور العسكري العربي ، وبعبارة أخرى على هيمنة صرف .ومنذ أن بدات الشعوب المفتوحة تندمج في الايديولوجيا الجديدة، وصاروا أعواناً نشيطين لمصيرهم، انتهى امر وحدة الأمبراطورية. إذ يجب معالجة كل مقارنة بين وضع الاسلام حاضراً وفي بدايته بحذر . لكنها مقارنة مفيدة لأنها تدل على دور الأقليات الفاعلة المجمعة حول دولة قوية ، كما تدل على دور الايديولوجيا في تحرير الطاقات وتوجيهها . كانت الأقلية العربية في العصر الأول اقلية قاهرة من الصنف العرقي . ولا يسع الأقلية الفاعلة المعاصرة ، لو نجحت في البروز وتحمل أعباء الدولة ، إلا أن تكون سياسية بداهة . كانت الأقلية الأولى مقطوعة عن الشعوب الأصلية. اما الأقلية الثانية ، فعليها أن تكون المنبع والمترجم لشعبها ذاته. واخيراً، لقد تحطمت الوحدة السياسية في الصورة الأولى يوم ظهرت الانصهارات ، وصعدت القوى القومية التي كانت مستذلة مدحورة لحدئذ من أعماق الواقع . أما اليوم فان الوحدة تنطلق من فرضية قومية مسبقة منقوصة كثيراً، ولن تتدعم فعلاً الا بالانصهار. لكن في الأثناء لا يمكن الا لقوة الدولة والايديولوجيا كي يقع الحفاظ على وحدة مزعزعة في الكائن. ويعني طرح الدولة كقالب للوحدة الكامنة، أن يبرر مسبقاً العيش في ظل الاستبداد مدة طويلة .فضلاً عن اننا لانرى سمات هذه الدولة المحفزة الضامنة للوحدة والمحافظة عليها، لا نراها ترتسم .

الواقع انه لم يوجد مثيل في التاريخ لتوحيد أتى بقرار حرّ من الشعوب. فضلاً عن أنه لا يتصور اليوم أن التوحيد سيتم بالقوة، انطلاقاً من مركز مشع يتصف بايديولوجيا هجومية مثلاً . ولعله يجب المزاوجة بين صنفي العمل ، العمل المنطلق من القاعدة والعمل المنبعث من القمة . فينبغي ترقب نضج الوعي الوحدوي والظروف الاستثنائية التي تعمل على بروز شعلة جديدة ضمن الدولة . وينقص الدولة اليوم التحام الايديولوجيا الاجتماعية وكذلك عقلانية العمل ، لكنها عنصر نشيط بصورة خاصة في الكيان الاجتماعي . إن الشعوب العربية متفرقة هامدة.. لكن الثابت هو وجود قوى مخزونة حقيقية للمستقبل ضمنها ،

ثم هناك رغبة تصر على الوحدة التي هي نداء الى الكرامة التاريخية. فإذا كانت المقاومات هامة، فان المستقبل يبقى مفتوحاً. ولذا يمكن تصور الامكانيات المعروضة على إشكالية المصير العربي في نظرة مستقبلية وعلى المدى الطويل .

II

هناك إمكانية أولى تكمن في الحفاظ على الوضع الراهن أي دوام الدول الترابية والاقطار المحدودة، مع الشعور بالانتماء الى مجال ثقافي أو الى شخصية إيديولوجية ثقافية تدعم بنوع من التضامن السياسي تجاه العالم الخارجي . لكن هذا التضامن لن يبلغ النقطة الحاسمة التي يبدأ منها المجتمع أو الدولة أو الأمة الواحدة.

إن الوضع هو كذلك اليوم الى حد ما حيث ان الظاهرة الوطنية الواقعية القوية الوحيدة هي فعلاً تلك القائمة على الدول ـ الأقطار التي اختلفت هي ذاتها بخصوص تاريخ نشوئها. إنها دول فتية وقديمة في آن، مختلفة في تماسكها، هشة وصامدة في آن واحد. إن العالم العربي هو عالم حقاً، بمعنى بنية لوحدة رخوة لا شكل لها، شاسعة، تحوي تنوعاً حياً، متلونة منسابة إزاء التحليل . ولا تعتبر في نظر الجيوسياسيين سوى منطقة بين مناطق أخرى . وهي لا تعتبر قطعاً واحداً من الأقطاب الأربعة أو الخمسة الماسكين للقوة والنشاط والذين يهيمنون على مصير البشرية المعاصرة (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وأوروبا الغربية والصين واليابان) . نحن ندرك فعلاً أحسن ما يكون الادراك قصر نظر كافة المذاهب الضمنية للقومية المحدودة ، ضمن هذا الشعور بعجزنا . هناك فعلاً فارق رئيسي بين ما تأكد من أن الأقطار المنظمة تشكل الواقع الوطني الوحيد في العالم العربي ، وإرادة طرحها كغاية ومصير أبدي ، وحتى إقامة هذه الوطنية كايديولوجيا .

وجدت هذه «القومية» منذ الأزل في مصر ، وطردها تقدم الفكرة العربية في حكم عبد الناصر . وهي تعود اليوم الى الظهور مدعومة بثقل الخيبات والهزائم والهزات ، محرضة على الانكماش والتخلي عن الطوباوية الوحدوية ، والاكتفاء بأن نأخذ المصالح القومية الصرف بعين الاعتبار. كانت الدولة المصرية أكثر من أي كيان آخر، بطل المصير العربي ـ بفلسطين وفي العالم ـ وقلعة الاسلام والعروبة، وهي تقاوم الوطنية المحدودة، ويجب أن تقاومها .

يمكن اكتشاف هذه القومية الوطنية المتسربة والتي لا تجسر على الظهور في كل مكان، وهي تحيط بالطبقات الحاكمة التي ترتبط مصلحتها بدوام الدولة المحلية. لكنها قوى جمود ومقاومة سلبية قبل ان تكون «قوميات» صريحة ونشيطة وإيجابية . وحتى في الدول ذات الاتجاه «التقدمي» ، والتي هي حساسة إيديولوجياً للفكرة العربية ، فان المقاومات الملموسة تظهر تجاه كل محاولة للتجميع الاقليمي العربي ، وهذا هو الوضع بالخصوص في الجزائر ربيبة الثورة على الاستعمار، الجزائر التي تكافح من الوجهة النظرية الأفكار المحافظة للقومية المحدودة، بفضل علائقها مع العروبة والمثل الثوري في العالم الثالث ، مصرحة بتعلقها بالوحدة ، لكنها

عطّلت في الواقع الجهود المغربية نحو الوحدة. وقد استولى على الجزائريين عقدة غرور تجاه جيرانهم، لما قاسوه من آلام خاصة للقضاء على الاستعمار. وقد تقوت هذه العقدة بشعورهم بأنهم يمثلون رصيداً ثورياً اخلاقياً في العالم الثالث. وهذا يُفسّر ايضاً ببعض التصلب في المزاج القومي . يضاف الى ذلك الان كبرياء الدولة الكبيرة ـ على صعيد المغرب والعالم العربي ـ التي تغذت وعظمت خفية بشساعة التراب والطموح الصناعي . تريد الجزائر ان تجمّع اليوم انطلاقها وتنمّي قواها داخل حدودها . لكن هذه النخوة المشروعة المصحوبة بالتشكك المستمر تجاه جيرانها، تفرز قومية موضوعية. الواقع ان هذه المفارقة تتضح بمفارقة اخرى معاكسة في تونس حيث بلغ بالمذهب الاكثر وضوحاً في « صوغ القومية المحدودة » ، أن قبل تدريجياً وبمفعول المتطلبات الاقتصادية دون شك، باقتراح المسارعة بعملية التوحيد المغربية. ولم يخل الأمر هنا من التردد والخشية المشروعة أيضاً، خشية الاحتواء من قبل الدول الشقيقة التي هي اقوى من حيث المادة لكنّها اقل تفتحاً على الخارج وعلى مثل الحداثة .

لقد دافع بورقيبة مدة طويلة وكافح من أجل القومية المحدودة في العالم العربي.وكان العنصر الشخصي مؤثراً إلى حد بعيد في نظريته. إنه رجل بنى حياته على فكرة السيادة الوطنية. وهو رجل تأثر ايضاً بما لاقاه من استخفاف خلال إقامته في مصر. كان طموحاً راغباً في القيام بدور شاعراً بالضيق في بلده الصغير ـ الذي منحه مع هذا الشهرة الكاملة ـ فلم يسمح طبعاً بربط مصيره بأي زعيم آخر كان يوجد على راس قطر أكثر اهمية. إذ اعتقد أن ذلك الزعيم ليس له جلده ولا نفسه كصاحب رسالة. وقد سبق له ان خاطر باستقلال تونس لفائدة الجزائر ، املاً منه ان يُعْتَرف لشخصه بالامتياز على الصعيد المغربي . لكن الجزائريين يستنكرون كل زعامة شخصية ، ولم يكونوا دائماً على حق، فضلاً عن أنهم يناصبون القيادة الفكرية العداء ، لشدة تشبعهم بقيمة كفاحهم الرجولي او يكاد . فترتب عن ذلك أن تراجع بورقيبة حذراً الى الأفق الوطني الضيق ، وتدعم حذره بمحاولات الهيمنة التي قادتها مصر . وحوالي ١٩٦٤ . وفي الوقت الذي كان يعمل من أجل بناء دولة منيعة وبعث المثل الإنمائي الاقتصادي الاجتماعي ، فقد تعلق في أفكاره وخطبه ،بإضفاء تماسك قوي جداً على الضمير الوطني التونسي ، مصرحاً بايمانه المطلق بفكرة الأمة المحدودة على النموذج الأوروبي .

يجب الاعتراف بوجود شيء من العظمة في هذا الانطلاق الى البناء «القومي» ، وهذا ما يوحي به الحماس الذي اندفع به الحبيب بورقيبة في هذا المشروع . لقد تغذى ببعض الأفكار الاستشراقية المتعلقة بنزوع البربر والبدو الى الفوضى نزوعاً مرضياً ، وفكر هو نفسه في ماض مليء بالكوارث، لا سيما أنه لا يحب او لا يقدر إلا على رؤية مظهر الكارثة فيه الذي هو الاكثر بروزاً دون أن يكون الاكثر حقيقة. فانغمس تدريجياً في التشبث بهوس انقسام الأمة التونسية من الداخل لتصاعد القوى الفوضوية ومن الخارج بسبب أطماع الأقوياء . كان وما زال لهذا الرجل وعي مأسوي بهشاشة بلده ، وهو يريد حفظه من أبالسته ومن أبالسة الخارج. وصحيح انه إذا أراد المرء نفسه التضحية بالدولة الوطنية ، فانه يجب أن يكون الآخرون على استعداد لذلك في نفس الوقت. لكن الوحدة بين مصر وسوريا أثبتت أن

الوعي القطري كان يسبق ويطغى على الوعي العروبي الوحدوي. ظهر الوعي المصري إفرادياً شديد التفرد مهيمناً وحتى تعسفياً من جهة ، ونجد من جهة أخرى الطبقة السياسية والجيش في سوريا قد أعادا الى الظهور بيسر كبير الدولة السورية بصفتها ملجأ قوياً للأمة ، بتأييد من الشعب الذي استرد ذاته . ان هذا المثل الدال الذي يذكرنا باخفاق الوحدة بين بلجيكا وهولندة في سنة ١٨٣٠ ، يدل جيداً على أن هناك نقصاً في نضج الفكرة الوحدوية ، وأن المثالية خطيرة إذا لم تتجاوب معها وتتناغم مثالية أخرى. لكن التشبث بمثـل هذا المطلب يعني حصر هذه الفكرة في طريق مسدودة، لأن التاريـخ يمر حتماً بالعثرات ولأن مستويات الوعي ليست منسجمة أبداً.

يبقى أن بورقيبة مجدّ الى درجة الهاجس هذه الخشية من انهيار الدولة «القومية - الوطنية» التي تنفرد بضمان كرامة كل فرد والتي هي الاطار الوحيد الصالح لازدهاره. لا يمكن التشكك في صدق الرجل. لكنه يسقط بدون وعي منه على هذه الرؤية، اوهامه وأخيلته. فقد اصر على الاعتقاد أنه قد انشأ «الأمة التونسية» في حين أنه لم يكن سوى الرمز والوسيط في فترة حاسمة من تاريخها ، وانه كان داخل الحركة الوطنية الوريث لتقاليد كفاحية عرف كيف يسترجعها ويوسعها ويجسمها مع أناس آخرين. فقد سبقت الدولة التونسية ذاتها وجوده ووجود الحماية الفرنسية . لقد أراد الدفاع عن مستقبل «الأمة التونسية» ، وكان يريد الدفاع نوعاً ما عن عمله أو ولده . لكن يعسر إدراك سبب تبعية تونس للخارج وهي تحت إشرافه ، اكثر من أي وقت مضى ، وذلك على صعيد الواقع ، سواء في الاقتصاد او في الخيارات الايديولوجية أو السياسية ، وحتى في العلاقات الانسانية . وتعليل ذلك أن النبي لفكرة قيمة في حد ذاتها ، والتي دافع عنها بنبرات قوية، قد ترك المكان لرجل السياسة. وهو تناقض يواكب كثيراً من التناقضات الاخرى التي تكوّن نسيج الرجل بالذات والتي حققت فوزه ، إذ جمع في شخصه المظاهر المتعددة لهذا البلد .

ويبدو اليوم مع هذا، أن بورقيبة يؤيد تحريك طريقة ما للوحدة المغربية ، بشرط الا تشعر تونس بتهديد محاولة مقنعة للهيمنة. إن الموازين الاقتصادية تؤثر إلى حد بعيد على هذا الاختيار، لأن كل إنسان يرى وجوب التنسيق بين جهود التمويل، وأن إنشاء سوق متسعة وحده يمكن أن ينشّط الانتاج. لكنّ بورقيبة يؤمن ايضاً بمصير المغرب المشترك من حيث التاريخ ، المغرب الذي يتصوره متجهاً إلى أوروبا .

بقي بورقيبة بالفعل مبهوراً بأوروبا ولاسيمـا بفرنسا . وهو يشمئز في قرارة نفسه من الفكرة العربية ، ويشمئز من المشرق إذ يعتبره عالماً مغايراً تماماً لعالمه . وله الشعور أن العروبة صيغة رجعية مغرقة في التقاليد واللاعقلانية ، وأن القومية العربية ديماغوجيا أو فورة . وبذا فإن هذا العاطفي يريد إقصاء كل عاطفة عن السياسة . إن هذا العربي البربري أصيل جهة نجت من العدوى الاستعمارية له رؤية سلبية عن العطاء التاريخي العربي الإسلامي للمغرب وربما للحضارة عامة . وهو السياسي المحنك ، فلم يعمل على مصادمة الضمير العربي الإسلامي لدى الجماهير ، بصورة مفرطة . إلا أنه حاول تخطي المرحلة العربية في تاريخ تونس وتجديد

العهد بماضٍ منسي. وهو يقول بالحداثة دون التماثل بالحضارة الغربية (ونبع من ذلك شعور بالنقص دون منازع، وحاجة إلى التأييد إزاء كل ما هو أوروبي، وخشية لاواعية من النظرة الغربية التي تعتبرنا متهمجين والتي يجب مدها بضمانات في خصوص مستوانا «الحضاري»)، وهو بالتالي لم يقدر على فكر الحداثة من الداخل، نابعة من أنفسنا وإنسانيتنا، حداثة عربية.

لعبت قومية بورقيبة المحدودة دورها، وترجمت عن حاجات جيل، لكنها أصبحت اليوم متجاوزة. وأكبر نقائصها لهو فقدان معنى العظمة في الرؤية الى المستقبل التي أصبحت الآن تطابق معنى الواقع. إذ أن الأنانية تسير مرة أخرى عمل الدول العظمى، وأن الثراء صار وقحاً من جديد وانكمش على ذاته. لكن مزيتـها أنها ألحت على ضرورة استكمال البناءات القومية ـ الوطنية التي بقيت منقوصة في هذه المرحلة من تاريخنا. إذ من المهم فعلاً إخراج شعب الى الوجود التاريخي وأن ينشأ على تربته شعور عادي بأرضه وتاريخه وحد أدنى من الشعور الوطني. ومن الأساسي أيضاً أن يتحول العرب عن الرومنسية المبهمة التي كانت تقوم مقام الفكر السياسي، وأن يفتحوا أعينهم على نقائصهم وعلى غضبهم غير المجدي، وهو غضب يتناوب رغم ذلك والاستقالة. المرجح أن الأحداث بعد جيل من الآن ستؤيد رأي بورقيبة، وأن أي مسعى وحدوي لوحدة عربية صغرى أو كبرى لن يثمر. والواقع أن «الدول الأمم» تنمو باطراد وتنسج كل يوم آلاف الخيوط الرهيفة التي تخلق بطول المدة هذا التكافل بين البشر ضمن مجموعة، وهذا التضامن المبني في الأعماق والنازع الى الاستمرار. فهل سنحيا من جديد تاريخ اوروبا القديمة فتقام تقاليد جديدة، وشبكات من التعادي أو التحالف السياسي الصرف، في بنية جدلية بحيث لن يكون لفكرة الوحدة العربية من وظيفة سوى تغذية حلم مفيد لكنه مستحيل؟ لكن تاريخ أوروبا، مهما كان ممزقاً، ومهما كان ساحقاً، فإنه طابق مصير العالم وصنع هياكل الحضارة الانسانية المعاصرة. كان تاريخاً شديداً في صبغته الصراعية إذ تركز فيه كل غضب الانسان. ولم يوجد دون هذا التاريخ سوى الهدوء والإهمال، يعني شبه غياب للتاريخ.

كلما انغمس العالم العربي المعاصر في التاريخية كلما نزع إلى التحول عن خياره الوحدوي. فهل يجب الإسراع بالحركة واقتفاء أثر الصعود العظيم لطاقة «القومية المحدودة»؟ وهل إن الوحدة تشيد انطلاقاً من إنكار «الأمة المحدودة» أو بتجاوزها؟ يخشى الإخفاق في الصورة الأولى، ويخشى فقدان الحلم الوحدوي ذاته في ثنايا الترقب في الصورة الثانية لا غير. الحقيقة أنها قضية خطيرة تطرح بإلحاح على الضمير العربي. انّ الوحدة الفورية التي كان ينادي بها القذافي تستند الى شعور تراجيدي بجريان الزمان، وللواقعية البورقيبية شعور ببُعد الفشل الذي ارتبط بالمواقف العربية في هذا الميدان. الظاهرة الحديثة جداً أن الزعيم التونسي بدأ يشعر بضرورة ربط الفكرة الوحدوية بمشروع حضاري، لكن تشككه موهن. فإن كان حقاً أن الفكرة الوحدوية لا قيمة لها إلا إذا قامت على أساس مشروع يدخل تحويراً عميقاً على الحضارة والمجتمع والانسان، وسنحاول التدليل على ذلك، فالحقيقة كذلك أنه يجب أن يكون هناك إيمان وحماس، تلك الشرارة السحرية التي بدونها لا يقام شيء عظيم.

III

لا شك في وجود حل وسط بين السكون الحالي والمسعى الكامل العميق شبه الصوفي الذي تمثله القومية العربية المتشددة . وهنا تطرح قضية البناء التدريجي المتأني الواقعي لكيانات إقليمية متميزة بتميز موازين الثقل التاريخية والجغرافية والاقتصادية، ويكون حينذاك تصوران يرتسمان على الخيال المتحسس للمستقبل : فإما ان تقع هيكلة العالم العربي إلى اربعة أقطاب، وإما ان يقع الاقتصار على الثنائية القطبية بين المشرق والمغرب .

١ ـ منذ عصر إبراهيم باشا حتى التصريح قريب العهد بالوحدة بين مصر وليبيا ، مروراً بالوحدة بين مصر والسودان ، والمملكة العربية الهاشمية القصيرة الأجل ، والوحدة السورية المصرية بقيادة عبد الناصر، فقد كانت تجارب التوحيد المعمول بها تمارس على النموذج الجهوي. وهذا يعني أن هذا هو المسعى الوحيد الذي شرع في تنفيذه، وهو الوحيد الذي خرج من ميدان الحلم وواجه امتحان الواقع. لكن على إخفاقاته المتكررة المصرة أن تحملنا من جهة أخرى على التفكير في مصاعب مثل هذا المشروع .

الحقيقة أن القاعدة التي عليها بنيت مثل هذه التجمعات هي التجاور الجغرافي . وعلى هذا توجد مجموعة ضفاف النيل (مصر والسودان ، مع ليبيا أو بدونها) : ومجموعة سورية عراقية تجمع بين العراق وسوريا الكبرى (سوريا ولبنان والأردن وفلسطين ، وهي دول حديثة افتعل نشوءها الغرب الاستعماري) ، ومجموعة الجزيرة العربية التي تجمع بين دول شبه الجزيرة ، وأخيراً كيان مغربي (المغرب والجزائر وتونس مع احتمال انضمام ليبيا وموريتانيا) . لكن لكي يكتب البقاء لمثل هذه الوحدات في الكائن وتصمد أمام قوى التشتيت ، فإنه يجب أن يسبق القرارات المتخذة من فوق والتي وهبتها الحياة ، عمل كامل للتقارب في جميع الميادين التي تخص الانسان . إن كلمات مثل تلاصق وتجاور وتماثل ترابي تكون عديمة الجدوى إن لم تقم حياة جماعية ، وإن لم توضع أو تكن بصدد الوضع شبكات من النشاط المتزن المنظم . إن العربية السعودية تابعة في وجودها الثقافي لمصر ولبنان . وقد كانت تابعة للبنان بخصوص احتياجاتها المصرفية، وليست تتبع الكويت أو عمان. ومن المعلوم كذلك أن العلاقات الثقافية والفكرية التي ربطت وتربط دائماً بين مصر وسوريا هي متينة. لقد استقرت الحضارة الرومانية في البلدين معاً وقاومت بشدة العالم الإيراني الذي أدخل العراق في دائرة نفوذه. وحافظ الإسلام على هذا الانفصال وهذا التضامن، ملطفاً منهما بفضل ما له من سلطة توحيدية . فمن عصر معاوية حتى عصر المماليك ، توظف المحور المصري السوري ، وبرز هذا الأمر في عصر النهضة. ولهذه الأسباب، ورغم الحتميات الجغرافية والاقتصادية فمن أين يمكن للسوريين أن يشعروا بالقرب، أمن مصر أم من العراق؟

بدون الوعي القومي الأدنى ، وبدون مشروع مشترك ، وبدون تلك القوة المجمعة التي ترمي جذورها في الأسطورة ، وبدون إرادة التعايش ، فإن مثل هذه التجمعات المصطنعة عن طريق الاتفاق بين الدول يخشى لها أن تتحول إلى معاهدات إقليمية سريعة الحل كما كانت

سريعة العقد . إن الأمر الدال لا محالة ان الحكام لا يلجأون إليها إلا باسم الوحدة العربية المقبلة وكمرحلة على طريق هذه الوحدة المطروحة مسبقاً كهدف أسمى .

٢ ـ الواقع ان المشرق بما فيه مصر وهي محوره الرئيس، يكوّن فعلاً مجموعة ثقافية حضارية ومجموعة اقتصادية بدرجة أقل . لم يتأثر المشرق بالتبعية الاستعمارية بذات الوضوح الذي كان له في المغرب . وقد التحمت أجزاؤه بتضامن لغوي حقيقي ، في أعلى مستوى بفضل استعمال اللغة العربية الحديثة التي أصبحت دون منازع تسود المنطقة،والمتعامل بها في عدة قطاعات من الحياة العصرية: أما في مستوى الحياة اليومية والشعبية فبواسطة العامية التي تكاد تكون مشتركة وهي اللهجة المشرقية الموحدة بالرغم من تلوناتها. وفوق كل شيء يوجد بالمشرق العربي شعور بالمصير المشترك وواقع المصير المشترك . إن كل ما يمس مصر يكون له أصداء في لبنان ، وما يقع في العراق يهم أولاً وبالذات السوريين ، وليس على الصعيد العاطفي وحسب ، لكن بصورة موضوعية ، لوجود شبكة من الترابطات تحرك البنيات العميقة . ولذا فقد اندمجت الناصرية حقاً في تاريخ المشرق بكامله متسببة في أقوى الهزات ، مثلها في ذلك مثل موجة قدمت من الأعماق . وكذلك التحدي الصهيوني الذي يختلف الشعور بوجوده دون شك ، فهو يبقى القضية الكبرى في المشرق حيث وجد نفسه مقحماً فيها إقحاماً حياتياً.

وبالرجوع إلى الماضي البعيد عبر التاريخ ، نجد أن هذا العالم وريث الشرق القديم الغابر بمظهره المائي والصحراوي حيث ابتُكِرت الدولة والتوحيد . كان الشرق بالخصوص قلبَ الدعوة الإسلامية والمركز المهيب للخلافة . ثم تدهور فيما بعد إلى شرق بدون شكل ، خاضع لكافة الاعتداءات وكل المصائب. ويمكن التساؤل تجاه تاريخ له مثل هذا الثراء والتعقد، لماذا اختار المشرق الارتباط بالعروبة التي هي مرحلة من مراحل أخرى من تاريخه ، وهل كان محقاً في ذلك؟ ذلك انّ نَفَس الاسلام الأوّل احيا الشرق القديم وطهره، فحرره ووحده ومنحه بذلك أسمى تعبيراته واكثرها أصالة. كان الإسلام بمثابة «ثورة الشرق» فامتص كل صور التماثل الأخرى، وطرح نفسه كحداثة مؤكّدة مبسّطة تواجه القدم والتشتيت وهو اساساً الذي عرّب الشرق فصار عربياً. كان فترة من العظمة الروحية لا مثيل لها . ومن المفيد أن نلاحظ أن نصارى المشرق تماثلوا هم ايضاً بحضارة المشرق العربي ، علماً أن دينهم حافظ على لغات الثقافات القديمة الباقية ، مثلهم في ذلك مثل يهود أوروبا الذين دخلوا في الثقافة الأوروبية. وبحق يمكن اعتبار قوة الطابع الديني من أقوى خصائص هذا الشرق وطن الإنسان «السحري» حسب تعبير شبنغلر (Spingler). فلم يقض الإسلام على المسيحية الشرقية، وبالصهيونية تعود اليهودية إلى الظهور بوجه آخر. إن الإسلام هو ذاته لم يتجاوز تماماً انقسامات النِّحل التي كانت في العهد الوسيط. إن هذا التضارب الديني وهو ما أسمي بالطائفية شيئاً لا تعرفه الروح المغربية، وهو غريب عنها تتميز به عن غيرها، كما أنها لا تعرف تعريباً له مثل هذه القوة واستقبل بمثل هذه البهجة. ولذا فإن الفكرة العروبية تكون إطاراً سياسياً ثقافياً جيداً لكي تشيد في المشرق امة مجدّدة، أو على الأقل مجموعة بشرية تبنى فضلاً عن ذلك على تضامنات محسوسة أكثر ، وعلى مشروع تحديثي . هنا تكون العروبة تامة وتجد جذورها وأسسها في الحياة اليومية . وهنا التطابق مضمون بين المثل التاريخي والحياة البشرية الملموسة .

وقد تحددت الفكرة العربية للمشرق في اللغة الجغرافية التاريخية ، لا بالنظر للغرب المسيحي ، بل بالنظر للغرب الإسلامي (المغرب وإسبانيا) اي بواسطة التمييز في دار الإسلام التي كانت تدرك آنذاك كأفق العالم وكعالم قائم الذات . وخلافاً لذلك، فإن فكرة الشرق كمفهوم حضاري عام من ابتكار الغرب الذي قابله بمضامين مختلفة بذاته . فالشرق هو شرق الغرب المسيحي ،لكن المشرق العربي الاسلامي ليس كذلك إلا بالنسبة للمغرب العربي الإسلامي: إنه الجناح الأيمن الأكثر ثقلاً لنفس الجسد الواحد .لكن إن اردنا إكساء هذا المشرق مادة وجسداً ،فلا ينبغي تحديده بموقع الترابط الجغرافي ، بل بطرحه في ذاته ككيان .

على أن الوعي والواقع لحياة ثقافية مشتركة بين المغرب والمشرق هو معطى نهائي لا يرد . لكن الانتساب إلى أفق نفس الثقافة العليا لا يجب أن يعني التوحيد الضروري للمصير السياسي والتوحيد الحضاري . يمكننا تصور المشرق بيسر وهو يشيد كل مستويات وجوده على الفكرة العربية ، مستوى الثقافة كما مستوى الوعي السياسي القومي . في حين ان المغرب لن يكون عربياً إلا في المستوى ـ الأكثر اتساعاً ـ للوعي الثقافي، مدركاً ذاته فيما سوى ذلك كوطن نوعي لشخص نوعي. وهكذا توجد مجموعة عربية تلتهب من كل جوانبها عبر وعيها العربي من جهة، وتكون هناك مجموعة مغربية تدرك ذاتها إدراكاً موجباً بصفتها تلك من جهة أخرى، بحيث تغذي فيها العروبية طبقة معينة من الكائن فقط. إن العروبية حسب هذا التصور تكون الأس للمصير التاريخي الحالي في المشرق، وتكوّن بالمغرب البعد الثقافي المجرد والأهم والجوهري .

وهكذا يتواجه المغرب المغربي والمشرق العربي الصرف . وقد سبق لهيغل أن قال سنة ١٨٣١ ما مفاده : « إن الجزء الشمالي من إفريقيا الذي يمكن تسميته جزء السواحل ، لأن مصر انكمشت غالباً على ذاتها بواسطة البحر المتوسط ، هذا الجزء يوجد على ضفة البحر هذا ، وعلى ضفة المحيط الأطلسي . إنها جهة بديعة قامت فيها قرطاجة في الماضي ... كان يجب ربط هذه المنطقة بأوروبا ، وهو ما وفق فيه الآن الفرنسيون »[٦٠] .

إن الأسّ العرقي المشترك لهذا الشمال الافريقي لا نزاع فيه: كان بربرياً في البداية ثم اصبح عربياً بربرياً . أن الإسلام هو الذي أيقظ بلاد البربر لمصيرها وادخلها في خضم الحياة التاريخية، وقد تبلورت طوال العهد الوسيط كله نفس الحضارة الأصيلة وذهنية مشتركة يمكن إدراكها، ونفس الكيفية لإدماج العطاء العربي الإسلامي والتفاعل معه ، وهذا ما يميز « بلاد البربر » عن المشرق . والواجب أن يطالع تاريخ المغرب في العهد الوسيط كتاريخ متضامن. ذلك أن قبائل البربر كانت تنتقل من طرف إلى آخر من وطنها المشترك خلال وبعد الفتح العربي. أقام كسيلة في منابع تلمسان ثم ها نحن نجده قد استولى على القيروان لحين ، دون أن ينبذ لذلك الإسلام ! وظهر المذهب الخارجي أولاً بالقرب من طنجة ، ثم انتقل من أقصى غرب المغرب إلى أقصى شرق المغرب . وكادت الخلافة الفاطمية أن توحد المغرب الذي وحده فعلاً لمدة قصيرة

---

(٦٠) فلسفة التاريخ ، ص ٩٥ .

الموحدون . وإن استقل الحفصيون ، فقد اعتمدوا باستمرار صنفاً من التنظيم الموحدي أي آتياً من أقصى المغرب ، خضعت له افريقية طيلة ثلاثة قرون . عاش المغرب ما بين القرن الحادي عشر والقرن الثامن عشر نفس التحديات وواجهها، وهي تحديات الموجة البدوية التي بلغت سهول الأطلسي ، والاعتداء الأوروبي الذي احتل تونس كما احتل سبتة . وأخيراً فقد عملت في كل مكان بنية اجتماعية مماثلة ، ونفس الحساسية الدينية ايضاً التي ترددت بين المذهب الفقهي المالكي وتصوف المرابطين .

وقد جدّ حوالي القرن السابع عشر تفريد واضح لبلدان المغرب الثلاثة وما يشبه التفكك للشعور الأصلي بالانتماء لنفس الأفق الجغرافي ، ولنفس الحقل المغلق من المنافسات والصراعات وبالتالي من الاتصالات . اتجهت تونس الى المشرق العثماني وإلى أوروبا شرقي البحر المتوسط في حين أن المغرب الأقصى ادرك ذاته « في إطار طرقه الدينية والولاء لميراث الإسلام في الأندلس » ، كما قال عبد الله العروي . وأكد الاستعمار هذا التقسيم وسير كل بلد من البلدان الثلاثة كميدان منفصل . لكن هذا الاستعمار ذاته قد ساهم في تركيب المغرب المشتت بصورة ايجابية حين وضع فيه هياكل مادية وذهنية مشتركة ، وسلباً حين تسبب في رد تضامني على هيمنته . لا منازع أن الكفاح المشترك والدراسة المشتركة ونفس المحن ومجابهة نفس الخصم المهيمن والذي كان محل إعجاب - فرنسا - كل هذه الأمور شيدت طيلة نصف قرن أخوة ملتحمة بين النخب المغربية . فلا يمكن دراسة إحدى الحركات القومية - الوطنية في البلدان الثلاثة بمعزل عن الحركات الأخرى . لقد تزامن تحرير تونس والمغرب . وإدراكاً لعمق الضمير الوطني المغربي ، فلا شك أنه يجب التذكير بأن العمال المغاربة في الدار البيضاء هبوا كالرجل الواحد عندما اغتيل فرحات حشاد في الطرف الآخر من المغرب . وبدون استقلال جناحي المغرب ، لم يكن ممكناً للجزائر زحزحة النير الاستعماري...

واليوم فان تصاعد المصالح وقوة تركزها حول الدول الجديدة ، ودخول أو إفراز إيديولوجيات ضمنية قد أطفأت الى حد بعيد جذوة المثل النضالية الأخوية . إن الثقافة الفرنسية من جهة والشعور العربي من جهة أخرى ، يسمحان وحدهما بوجود أرضية للغة مشتركة من حين لآخر . لكن الوطنية المتطرفة (= الشوفينية) الوضيعة الصبيانية قائمة الذات مختفية في الظلام .

ولذا فالوحدة المغربية معطلة لمدة طويلة ، على الأقل الى أن تستوفي الهياكل الناشئة عن مقاومة الاستعمار إمكانياتها. وهي كذلك معطلة بالمطلب الايديولوجي المفرط للشباب الثوري. ولم يتفجر حقاً عن الطبقة الحاكمة ولا بين العناصر المنازعة ، وعي وطني مغربي. ذلك أن هذا هو الأساس الذي يجب تغذيته وتقويته ، الى جانب **امل التجديد** في الأخلاق السياسية وفي بنية الروح ، وفي القواعد الاجتماعية للسلطة .

إن توحيد المغرب لا يعني بناء مجموعة بشرية قابلة للحياة فحسب، كما انها قادرة على الصمود ، بل كذلك تحقيق مصير أجهض او انه لم يبلغ النضج في الماضي . وهو منح لانسانية واحدة تعبيرها التاريخي عبر الأمة الحديثة . وتعقباً لهذه المصالحة بين الشعب المغربي

والتاريخ ، فكم من مصالحات يمكن تحقيقها ! مصالحة الدولة والمجتمع ، والطبقات الاجتماعية فيما بينها ، والمدينة والريف ، والثقافة والروح ، وأخيراً مصالحة الشخصية مع ذاتها ، لانجذابها الى نداء الشرق والغرب . إن المغرب عربي مسلم في الدرجة الأولى قطعاً . إن هذين البعدين هما مكوّنا الذات. لكن تأثير الغرب القوي جداً هو كذلك معطى رئيس في تطوره الحديث، ويجب أن يندمج منسجماً بشخصيته . سيكون المغرب مغربياً لا بالعودة الى التقاليد البربرية ولا بالتعثر الفولكلوري ، بل باسهامه النشيط الأصيل في الثقافة العربية أولا ، وفي الثقافة الفرنسية في مظهرها الكوني ثانياً ، وهو فوق ذلك سيعبر عن ذاته عبر هاتين الثقافتين . ولن يكون كل ذلك ممكناً إلا باثارة حركة عميقة ، اي وعي يرتبط بالعمل الخلاق في كافة الميادين المتعلقة بالانسان . ومن البديهي ان ينبغي توحيد الهياكل والمثل مسبقاً من حيث السياسة والاجتماع . إن هذه الملاحظة صالحة أيضاً للمشرق إذ كيف يمكن بغير الهزات العنيفة عقد أي تعايش كان بين مجتمع تحركه إيديولوجيا ثورية ومجتمع آخر ما زال خاضعاً الى التشدد الديني ، بين ملكية ، إقطاعية ، عتيقة ودولة نزعتها تحررية ؟ فالمقصود إذن أن تكون هنا وهناك قاعدة الاجماع على كل ما يمس بالأمور الأساسية : الجذور التاريخية والثقافية للشخصية والمؤسسات الحكومية ، والنظام الاجتماعي الشامل ، ونموذج التطوير الاقتصادي ولعل وفوق كل شيء ما يتصل بدائرة المثالية . فهل أن الفرد سيتمتع بحد أدنى من الحرية ، والمجتمع بحد أدنى من التوازن ، والدولة بقاعدة للاستمرارية والشرعية ؟ إن الشكل الذي فيه يصاغ مصيرنا كما إمكانية المستقبل ذاتها ، يرتبط بالاجابة الصادقة عن هذه الأسئلة الأصلية .

IV

إن ضرورة الاجماع الأدنى تزيد الحاجة اليها حين يراد النظر في الامكانية الثالثة التي لا شك في انها اكثر مخاطرة من الامكانيات الأخرى واكثرها غرراً . لكنها تبقى الطريق الملكية للمبادرة التاريخية ، مبادرة التوحيد التام، الفوري أو التدريجي، للمجموعة العربية من الخليج العربي الى المحيط الاطلسي . فهل يأتي يوما هؤلاء الرجال ، رجال العقل والاتزان ، ذوو الخيال القوي الخلاق ، والارادة الفولاذية ، هؤلاء الذين يعرفون فتح طريق المستقبل ، والعدول عن الأوهام ، ومصالحة العرب مع العالم ومع أنفسهم ؟ يسري اليوم في العالم العربي مشهد محزن لمسافة لامتناهية بين الواقع والخيال. نجد فيه في نفس الوقت روح المحافظة الأكثر ما تكون هنا، والرومانسية الثورية الأكثر ما تكون اضطراباً هناك، والتبعية الأكثر ما تكون قوة إزاء الخارج ، وعدائية دائمة تجاهه في آن ، ووفرة الكلام وشلل حقيقي في الارادة والفعل .

ليست الوحدة العربية هدفاً في حد ذاتها ، بل يجب أن تعني وتصاحب تحولاً هيكلياً . لكن التساؤل عن الشكل الواجب إعطاؤه للمجتمع، أهو الراسمالي البرجوازي أم الاشتراكي البروليتاري ليس هذا هو القضية الأساسية كذلك. لأن المقصود قبل كل أمر تقبل

التقنية والحداثة ، وبعث وجود عربي افضل وأكثر إنسانية . يمكن للحل الثوري الخلاق للنظام والمعبىء للطاقة أن يزعزع دون شك الهياكل القديمة ، ويحرك الجوامد ويقيم أدوات الحداثة إثر ذلك . لكن هل يمكن تحقيقه في كل مكان وفي نفس الوقت ؟ فإذا ما اقيمت الثورة في قطر واحد ، فانه ينبغي عليها اعتماد الانتشار العنيف، مع ما ينجرّ عنه من تدخلات ومواجهات ومصائب وشقاء ، في الظروف العالمية الراهنة . إن الثورة تقسم اكثر مما توحد. وهي لم تقم الى عهد قريب الا بدعم وحدة قاعدية معطاة مسبقاً ، كما وقع في الاتحاد السوفياتي والصين . ويمكن الاحتجاج بالنموذج الفيتنامي لكنه لا يقبل التصدير الى المجال العربي . يستند شمال الفيتنام الى القوة السوفياتية ، ويستمد قوة المقاومة من تقاليد ثورية جمعت جمعاً عميقاً بين المثل القومي والمثل الماركسي . وبالفعل فان توحيد شبه الجزيرة الفيتنامية بأكملها الذي عارضه الأجنبي معارضة عنيفة ، لم يبلغ بعد خاتمة المطاف(٦٠م). ولذا فليست القضية الاجتماعية فقط ـ قضية علاقات الاستغلال ـ هي الأساس على صعيد الحركية الداخلية ، بل إن الثورة بالمعنى العادي لهذه الكلمة لا يظهر أنها الاطار الموحد الملائم للمجموعة العربية .

وتجاوزاً للخيار التقليدي بين الاصلاح والثورة، فالمقصود هو أن يتفق العرب على مشروع تاريخي أساسي ينهض بالمجتمع ، انطلاقاً من الأعماق ، مثل موجة قادمة من العمق . وبذلك يمكن طرح قضية الوحدة في صيغ جديدة وبارادة جديدة وضمير خفف عنه كابوس أخيلته . وهكذا يمكن أن نربط ربطاً عضوياً الكائن بالفعل ، والشخصية بالمصير ، والمشروع الوحدوي بذلك الشيء الذي يمكن أن يسمى مشروعاً إصلاحياً كما ثورة «ثقافية» . وإذا كان هذا المشروع طاقة خفية تتحرر في هذا الوقت قبل أن تتحرر في ذاك ، قبل كل شيء ، فان مضمون الأفكار الذي يملأه يعني إيديولوجيا بالضبط . إن العالم العربي في حاجة الى إيديولوجيا موحِّدة لا بمعنى النسق المغلق المذهبي الذي يريد لنفسه أن يكون رؤية فاصلة للتاريخ والانسان، بل بمعنى المجموع المتلاحم من الأفكار الجديدة التي تشع على المجال الاجتماعي، والتي بالفعل يمكن أن يُبنى حولها إجماع متجه الى العمل. إن تحديد شكل الدولة وغائيتها، وتهيئة نموذج للتطور الاقتصادي والاجتماعي المتماثل، واتخاذ موقف واضح إزاء التراث والدين والماضي وتصور جماعي للمستقبل الثقافي ، هذا هو الوضع الذي يسبق كل محاولة توحيدية ، وهو فضلاً عن ذلك يخلص العرب من التردد الذي يحيط بهم .

وسنقترح فيما يلي طريقة من طرق أخرى ممكنة ، للتطرق الى هذه القضايا . لكن يمكن منذ الآن تأكيد ما يلي : من الوهم أن تؤمل الوحدة بدون توضيح المصير العربي ، وحد ادنى من الاتفاق حول الرؤية المتعلّقة به، وحد ادنى من الهياكل الواقعية المتماثلة. ولنتقدم خطوة أخرى .

إن العالم العربي أرض قديمة الحضارة ، تأثرت بالاسلام والتراث الثقافي العربي ، وتقليد الدولة القائمة بوجود بنية اجتماعية. وهو بهذا التجذر التاريخي يقترب شكلياً من

(٦٠ م) لقد صار الآن امرا مقضياً ، لكنه انتهى في ظل الدكتاتورية.

اوروبا الغربية. لكن ما أعوزه هو تجربة التعددية، والتجربة البرجوازية الكاملة، ومشروع الحرية . وخلافاً لذلك ، إن مثل الجماعة المرتبط بالاسلام ، وقوة الدولة ودورها المحرك باستمرار ، تقرب هذا العالم من الاشتراكية السوفياتية . وسنتفرغ لتحليل هذا التشكيل المتردد الذي لم يجعل من المجال العربي مركزاً للجدلية الاجتماعية المهتاجة (مثل اوروبا) ولا لنسق التوحد البيروقراطي الايديولوجي . ونظراً لقوة التقليد الحضري ، فلا يمكنه كذلك إعادة النجاح الصيني المركز على الفلاحين. بقي استكشاف طريق خاصة للتنمية الشاملة التي تكون في آن واحد طريق الاجماع بين العرب . لقد اخفقت في الماضي الايديولوجيات المتطرفة ـ المذهب الشيعي والقرمطي والخارجي ـ مهما كان سمو القيم النضالية التي جسمتها، اخفقت في حكم الاسلام ، أي في الحفاظ ضمن الكائن على حضارة ومجتمع يمكن العيش فيهما تقريباً . لكن تجاوزاً لشكل المجتمع والدولة، فان هناك بصورة أعمق، نواة من القيم المضمونة التي يمكن بناء المصير عليها . يمكن زحزحة الاسلام ويجب فعل ذلك. لكن المجتمع العربي في استيحائه الباطن تحركه باستمرار قيم الاسلام الابدية. ومن الضروري تقبل التقنية لكن في هيجان العالم المعاصر فللانسانية العربية مهمة المحافظة على صنف معين ثمين من العلاقة البشرية وحمايته . ويبدو لي أخيراً أن الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية تصحجان بعضهما، ولا تنفصمان عن المشروع العربي .

وإذا ما تعلقت الوحدة العربية بالعاطفة فحسب ، فيخشى عليها الانغماس في مملكة الطوباوية . إما إذا اصطبغت كثيراً بالعقلانية والحسابات والمصالح ، فلن تكون سوى جامعة من الشعوب غير متماسكة. والاولى ان نقول إن هناك الآن فائضاً روحياً ولا وجود لمحتوى قط.

لكن من حسن حظ العرب أن لهم أكثر من حضارة مشتركة ، وأكثر من الماضي المشترك: شخصية مؤكدة ، وحتى معطّلة وإمبريالية او تكاد. ولهم بالخصوص سوء الحظ ـ وهو فرصتهم ـ أن يكونوا اليوم مرفوضين من التاريخ . وكانوا وما زالوا من الممتهنين . وما يضفي حركية على العروبة ، وفورة خصبة جداً ، ليس طابع الرباط البشري والثقافي ، بل كونها أُذلّت ، وكانت محل نزاع ، وارتعدت لأن ينكرها الآخر كما انكرها ابناؤها . وما يجب أن يسهم في إعطائها فاعلية أقوى هو بناء مصير إنساني يساوي أكثر مما تساوي هي .

إن تمثيل المصير المعقول من الوجهة العملية ، لن يبلغ النضج الا بطيئاً ، وربطاً بين الفكرة والارادة التي تدرجها في الواقع والزمان ، فلا بد من توفر وقت كثير . لن نكون أبداً سوى مجبورين ، بعد استيفاء كافة الفرص الأخرى ، على الأنصات لصوت العقل . فكم عاشت اوروبا القديمة مثلاً من التمزقات قبل ان تعدل آخر الأمر عن التوحيد بالعنف الصرف . وهكذا فقد تولد عن العنف الأكثر شدة ، المشروع الأكثر تعقلاً ، ولعله كان مشروعاً مبالغ التعقل وما زالت تعوزه الروح .

لا ريب اننا نكون واهمين لو اعتقدنا ان الوحدة العربية ستكون من عمل الشعوب ، وهو يعادل وهماً آخر يريد أن يجعل من الوحدة منتوجاً لاجتماعات الحكام . فلا بد من التعاون بين القاعدة والقمة ، وان يبذل المفكرون الجهد ويتصوروا المشروع ، وأن تساعد عليه ظروف

خارجية وداخلية، وأن تأتي فترة ميمونة لتتويج جهد طويل النفس .

إن تحسين الظروف الخارجية حقاً جزء من التحوير العميق للاستراتيجية السياسية العربية الذي ندعو اليه، وهو ذاته من عمل نضج الوعي عند الحكام والجماهير. لا يمكن تحقيق الوحدة العربية إن لم يقع القضاء مسبقاً على التشكيكات الخارجية ، بل نقول إن لم تعبّأ كافة التأييدات مهما كان مأتاها . وهنا من المناسب أن تتحرر السياسة العربية من تبخرات العاطفة ، وحتى من هزات الوجدان . يوحي العالم العربي أنه في موقف عداء شامل تجاه المجموعة الدولية دون أن يمتلك الوسائل الايجابية لهذا العداء ، أو يقدر على الاستقلالية المجردة تجاه هذا العالم الخارجي . ومن المؤسف أن نقول إن عداء الغرب المباشر وغير المباشر الحالي أو الذي حصل في الماضي القريب ، قد وجه الايديولوجيا السياسية العربية الى افق أو سجل الكفاح ، الى قومية اضطهادية بموجبها يقف العرب على التوالي أو في نفس الوقت ، ضد العالم كله أو ضد عدو ما . لكن وباستثناء الاستعمار الذي وقع تجاوزه اليوم ، فان البلدان العربية لم تمر بمحنة تعادل تلك التي عرفتها المانيا او اليابان ، ولا العزلة الرهيبة التي عرفتها الصين .

يبقى طبعاً العائقان الأوليان اللذان تتعلق بهما القوى الامبريالية : هما النفط واسرائيل. لكن أليس الغريب في الأمر أن الامبريالية تدعم بمثل هذه الحرارة اسرائيل بالرغم من النفط العربي ؟ إن هذا السلاح الرئيسي لثني الطرف الآخر ، وهذا العامل للتنمية ، وما يمكن أن يشكل قاعدة لعلاقات متساوية ومتعاونة مع أوروبا وحتى الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي ، وكل الذين يجدون فائدة في مساعدة العرب ، لا يقوم قطعاً بهذه الأدوار المتعددة ، بل إنه انقلب الى اداة للاذلال والتقسيم. إن اللعبة معقدة طبعاً ، لأن التقسيم والتأخر يفسران الامبريالية التي تغذيهما بدورها وتديمهما . لكن إلى حدّ ما فقط، والخطأ الكبير ان نمنحها قوة ليست فيها، أو أن نجعلها العدو الأول للعرب في حين أنها عدوهم الثاني، اذ عدوهم الأول هم العرب أنفسهم أو جبرية التاريخ .

على أن الامبريالية أو بالأحرى الامبرياليات موجودة . فان كانت ذريعة فهي واقع أيضاً . وما يخشى فعلاً انه إن لم يجتهد العالم العربي من الآن حتى نهاية القرن في الاتحاد والتصنيع والتنظيم لمواجهة المنافسة الدولية ، فانه سيقع مجدداً تحت الهيمنة البحتة لمجتمعات أكثر حركية .

لكن تناقض العالم العربي يجعله في آن يشهر بقوة بالسيطرة الامبريالية في حين انه خاضع لها ومنغمس فيها. لا شك أنه لا نمو في العزلة، لكن علاقة التبعية الاجبارية التي يمر بها هذا العالم اليوم لا تبدو مفرزة لوسائل تمكن من تجاوزها ومن استخدامها لخلق جهاز انتاج لا لاستمرار التبعية ذاتها . ولذا فان القومية الوجدانية التي موضوعها الرئيس هو اتهام العالم الخارجي ، عليها أن تتخلى لفائدة قومية بناءة ، وتنتقل من صعيد الكلمة الى صعيد الواقع ، ومن صعيد العداء الى صعيد الخلق .

عاش العرب منذ قرن في أفق العلاقة مع الغير. والمطلوب اليوم أن يتم الانتقال من الخارج الى

الداخل للجدلية العربية بواسطة تحول أولي، وأن تتحول القيم النضالية الى قيم حضارة، وأن يمتد النقد الى نقد الذات. ويعني الرد على الامبريالية ان نسبقها بالعمل، أي الاتحاد والدخول بصورة جدية الى مدرسة عالم التقنيات ،وامتلاك وسائل الاستقلال. إن الامبريالية عاجزة كل العجز عن إعاقة الوحدة العربية، كما انها لا تقدر على منع الثورة الاقتصادية الحديثة. يقول هيغل إن ما ينقذ الانسان هو انه لا يتمادى دائماً مع نواياه الشريرة .

ومن أكبر التحديات الموجهة اليوم الى الوجود العربي، هو قطعاً التحدي الاسرائيلي. إن المشروع الصهيوني في حدّ ذاته لا ينتفي عنه نوع من الوجاهة الاخلاقية والتاريخية ، فالشعب اليهودي حكم عليه بالكينونة والبقاء في الذات بفعل رؤية دينية تأكيدية للغاية .فبحث من جديد عن وجود تاريخي عادي على أرض قد سبق له في الماضي العتيق ان احتلها بالقوة وأُخرج منها فأراد استرجاعها .وقد ظهر له هذا الاسترجاع للماضي العميق وهو ماض مفعم بالروحانية بمظهر المعجزة معجزة انبعاث «اسرائيل» على الأرض الموعودة. وبقدر ما يكون للغرب قواعد روحية يهودية ما زالت تؤثر فيه، وبقدر ما يصير الصهاينة الذين تثقفوا بالثقافة الاوروبية، أبناء لأوروبا ، ـ حين يغادرون أوروبا ـ تجاه الآخر في كامل تجرده ،فان ضمير كل غربي يحس بانه معني ببقاء اسرائيل .هذا ما لم يفهمه العرب جيداً ، إذ هم أرادوا قصر كل شيء على مجرد استراتيجية للامبريالية .وكما أن الأمر بالنسبة للغرب يعني رهاناً يمس بأسس الشخصية ،فكذلك بالنسبة للعرب يزعزع الكائن في طبقاته العميقة . اذ يقع انكار المظهر النهائي للفتح العربي والطابع الاسلامي بالنظر لفلسطين ،كما كاد أن يكون ذلك في الجزائر ويتم أيضاً تدمير وحدة المشرق العربي بسبب دخول شعب أجنبي من وجهين ، إنه عدو حميم لدينه ،وأوروبي بحضارته التقنية. وأخيراً ،فقد طرد شعب بريء من بيوته ،بالعنف تارة وبالحيلة تارة أخرى ، وبذا أقصيت الوطنية الترابية من قبل قومية أسطورية .

اما على صعيد المبادىء والقيمة ، فقد تبين أن المشروع الاسرائيلي مشروع ذو حدين إذ يمكن دحض كل حجة بضدها ، وكل نقطة ضوء بنقطة ظل . لاسيما الحماس الايديولوجي الثقافي الذي عليه يقوم المشروع ، فهو يجد ما يقابله في الضمير العربي الاسلامي . ولذا فمن هو الرئيس العربي الذي يقبل بالاعتراف باسرائيل ، فيلتزم نهائياً بقبول جسد غريب قابل للتوسع دون شك ، وهو اكثر خطورة لكونه تولد عن مغامرة كبرى ؟ إن أجزاء الأرض التي افتكتها اسرائيل تمثل قطعاً شيئاً قليل الاهمية، لكن من وراء ذلك تقف اليهودية العالمية، والقوة العسكرية والتكنولوجية للدولة الصهيونية، والاحلام الامبريالية المؤكدة. من هنا نجم « الرفض العربي » الذي تفتت بعد ممارسة الصراع الاخير لفائدة التردد . ويعني هذا التردد الصعوبة الرهيبة في الالتزام ، أو حمل العرب على خيار مجهول النتيجة(٦١) .

لكن هذا التردد مفهوم، ومع هذا فهو يخرم كل الواقع العربي. وللخروج منه هناك عدة حلول للفكر ، ولا يكون احدها مرضياً . يجب بداية رفض كل حل استسلامي صرف . امّا

---

(٦١) كتب هذا قبل اندلاع الحرب العربية الاسرائيلية الرابعة .

«المذهب الفلسطيني» الذي يريد ان يثوِّر كل العالم العربي، ضمن الأفق الوحيد الخاص بحل القضية الفلسطينية، فهو تهرّبي وطوباوي. ويستهدف المشروع الثوري العربي الشامل من جهته جملة القضية العربية، ويريد حل قضية إسرائيل إثر ذلك، بواسطة الحرب الشعبية كأداته. إنه مشروع صالح في المطلق، متسع متماسك، لكنه صعب التحقيق ونتائجه غير ثابتة ، وهو مؤلم متعسف قطعاً .

ورأينا أنه يجب وضع القضية الاسرائيلية على مستوى آفاق المستقبل والتخلي عن الموقع المبدئي الذي غرق فيه طويلاً . إن القوى الحية بالمنطقة لو ركزت لمدة طويلة على هذه القضية ، فلن يمكن تحقيق أية تنمية شاملة ، وتكون الفوضى من نصيب الأقطار التي دخلت في الصراع . وخلافاً لذلك، لو سارت دولة عربية موحدة في طريق التشييد الذاتي، ولو حركها من الداخل طموح اليقظة ، ولو برز وطن عربي بطيئاً من خراب اليأس ، وفي الجملة لو وقعت مواجهة التحدي الاسرائيلي ، وقتها يدخل الضمير الشعبي في الإحياء ، ويستجد شجاعته وعزته ليكون ويحيا. إن للعالم العربي إمكانات هائلة من الطاقة البشرية والمادية، وهو جدير بأن يكون أكثر من طعمة للأطماع الخارجية . ولذا فلنفتح المستقبل ، ولنراهن على الذات ، وعلى قدرة العرب على مقاومة الامتصاص والإذلال. فهل يريد العرب القضاء على شياطين الشر من داخل المأساة التي تعاشرهم ؟

٣

جدلية
الاستمرارية والتغير

I

انطلق تفكيرنا من بنية هوية واستمرارية وهي الشخصية العربية الإسلامية كقوة مناضلة تتيقظ في أوقات متقطعة عند اتصالها بالخارج، لكن التي لها لا محالة قيمة إيجابية دائمة، كأساس للحضارة. أما الوجه الثاني للموضوع والقطب الذي نتجه اليه، فهو البحث عن مشروع سياسي واجتماعي وحضاري جديد، يجسم ويغذي إرادة التغيير. متواجد هذان المطلبان ويتواكبان، والأغلب أنهما يتنازعان داخل الضمير العربي: فإما أن يكون المصير بمثابة العودة، وإما انه خلق بحت. لكن انطلاقاً من التجاوز الجدلي القائم بين هذين الموقفين، يمكن خدمة الحقيقة والنجاة من الخيار المستحيل القاتل.

يستدعي كل تأكيد ضده في الجدلية العربية الإسلامية، ويبقى مفتوحاً على تجاوز ما. الأمر المؤكد أننا نريد استمرار الشخصية العربية الإسلامية، لكن في مطلق الأمور وفي رؤية إنسانية كونية أو بمجرد رؤية اقتصادية، فما هي الفائدة من ذلك؟ إن التأكيد على العظمة العربية واستهداف القوة في عالم مشيد على القوة، الا يؤول كل هذا الى سحق مناطق السعادة، وتحطيم الهويات المحدودة الملتحمة والصالحة كإطار للحياة البشرية، وذلك بإغراقها في بنية عمياء قسراً؟ واخيراً، إن التغيير العميق للانسان العربي، وتوجيهه إلى الحداثة، وإعادة هيكلة ذاته، وسعيه إلى العقلانية، هل تشكل هذه الأمور مسبقات لكل بناء عربي ممكن صالح، أو انها تكون خلافاً لذلك، نتيجة وغاية له؟.

الحقيقة أن الأمور متماسكة جميعاً، إذ أن كل عنصر يستدعي غيره من العناصر وينفيه، لكن ايضاً يتسع على محتواه ويضفي عليه معنى جديداً، اعتماداً لحركة الاستدلال بالانابة. إن الجدلية العربية جدلية للسعادة والقوة، لما يوجد ولما يجب فعله، وهي تتحرك في زمنية كاملة تشمل الماضي والحاضر والمستقبل.

وتطرح استمرارية الأنا العربي الإسلامي وهو القاعدة اللاواعية لكافة الرغبات الشعبية في الوحدة، قضية التوفيق بينها وبين الحداثة، وبينها وبين متطلبات المصير التاريخي. يرى

كثيرون وليس فقط ممثلو القطاع المحافظ في الضمير العربي أن الوفاء للهوية العربية وأكثر من ذلك للعقيدة الاسلامية يعطي الحياة نكهتها ومعناها. الواقع أن الهجمات الموجهة على الاسلام من الداخل في الوقت الحاضر، تعطي تلوناً مأسوياً لرغبة الأبدية هذه ، مما يدل على أن فترات التحول الطارىء على مضمون الضمير يصحبها العنف والتمزق.

وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الاسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس .

إذ ما قيمة مجتمع جديد حركي يكون فاقداً لروحه ؟ لكن أيضاً ، ما قيمة استمرارية شخصية معينة في المصير التاريخي ؟ وتقصياً للأمور ، من المناسب ترتيب الشعب اليهودي في هذه الفئة الثانية . إن تاريخه هو تاريخ عُصاب جماعي طالما يرفض الموت ويرفض الزمان . إن هذا الشعب هو الوحيد الذي بقي من العصور القديمة بصفته شعباً وُهب شخصية قارة لم تتغير . إن فارس الاسلامية لم تعد فارس الساسانية ، وقد فنت روما ذاتها كما فني الاغريق . أما شعوب الشرق كالبابليين والكلدانيين والفراعنة ، فقد أُدمجوا وامتزجوا واعيدت هيكلتهم في كيانات جديدة . لم تكن المأساة اليهودية لتوجد ابداً دون هذا الإصرار على الاستمرار في الكائن بصفة بنية لا تنفصم ، تتجذر في الزمن الغابر ، وتتطاول على القانون الخفي للمصير التاريخي ، أي على الحياة الفانية الباقية في ذات الوقت .

لكن لا وجود للشتات في الإسلام العربي. إن الاسلام كما بينه شبنغلر جيداً، « له تربة تحت اقدامه »[1] . إن قدرته الهجومية المشكلة لكيانه تحميه من كل تحطيم قادم من الخارج ، والعود إلى تأكيد الشخصية الجزائرية بواسطة العنف دليل على ذلك . وبما أن هذه القدرة ليست رباطاً « سحرياً » فقط ، بل ايضاً وبالخصوص التعبير الروحي والخمير التمديني لمجتمع تاريخي واقعي، وحيث انها ليست في موقع دفاعي دائم ، فإنه يمكن توقع زوالها لأنها لا تعني زوال المجتمعات البشرية التي تشكل دعامة لها بل مجرد تحولها الارادي.

وبهذه الصورة ، يمكن أن تظهر إرادة الرجوع إلى هيكلة تامة نابعة من داخل الضمير العربي بالذات . وبما أن العالم العربي والعالم الاسلامي بصورة أعم ، لم يعرف تطوراً باطنياً عفوياً ، متجهاً إلى هياكل جديدة ، وحيث أن الزمن محسوب عليه اليوم ، وحيث أننا نشعر خاصة بصلة عميقة باطنية بين التحول الاقتصادي والاجتماعي وبين انقلاب الرؤية الى العالم ، فهل هناك امر اكثر طبيعية من الدعوة إلى ثورة شاملة تهزه راساً على عقب ، وتسرّح طاقاته الكامنة وتطبعه بحركية جديدة ؟ هنا يتفق الفكر الماركسي الأكثر تشدداً والاكثر تصلباً مع بعض نزعات التفكير الاستشراقي. من البديهي أن الاسلام في هذه الصورة يقع التخلي عنه كبعد مركزي للوعي، وهو بهذا يتوقف عن تحريك أعماق الحضارة. وتمتاز هذه العملية الجراحية

---

(١) Le Déclin de L'Occident، ج ٢، ص ٢٩٨.

بكونها تقضي على الشكوك ، وتصالح الانسان العربي مع الزمن التاريخي ، وتدرج هذا النداء في الأفق العالمي[٢] . لكن العيب المعيق موجود هنا وهو يشمل كافة الأمور المبتذلة التي يتناقلها الفكر الغربي بخصوص النهوض العربي . ليست الماركسية فعلاً دواءً ناجعاً تطبق من فوق على واقع يعتبر غير متراص ، كما أن الاسلام ليس من لواحق الحضارة التي يمكن وضعها في متحف . تفترض الايديولوجيا الماركسية تكوين تقليد للتفكير والكفاح ، وطليعة واعية يحركها إيمان قوي ، ومسيرة طويلة إلى الحكم ، فضلاً عن ظروف تاريخية ملائمة .وإلا، يكون ذلك جدلاً لفظياً وذريعة لطموح طائفة تغطي ولعلها تعمق النقائص الهيكلية الدائمة .

وخلافاً لذلك ، فليس الاسلام ولا يمكن ان ينزّل منزلة موضوع تلاعب . وقد اكدنا آنفاً في هذا الخصوص ما للطبقات الحاكمة من رياء اساسي . الحقيقة أننا منذ عهد التنوير الأوروبي نمر بواحدة من تلك المراحل فوق التاريخية حيث يستعد الانسان لمصير جديد محدد ، بعد أن تخلص لا محالة من ثقل المجهول الأزلي. لكن إلى ان يأتي ما يخالف ذلك ، فالإسلام باقٍ بالنسبة لملايين البشر بمثابة جواب صالح لقضية الموت وأس للسلوك الأخلاقي والاجتماعي ، أكثر من المسيحية ، لكونه يتحرك في مجال ثقافي اقل تطوراً .

ولذا فإن مستقبلنا سيندرج في جدلية ذات الشيء وخلافه. لسنا بمتغربين ولا مغتربين، ولذا علينا أن نفصّل حداثتنا في نسيج كياننا، إذا نحن مجبرون على ذلك لا محالة. لقد قضي علينا بالتحرك في دائرة الانتماء العربي الاسلامي لثقل معطياتنا التاريخية بالذات ، وذلك مهما كان الشكل الذي نريد إضفاءه عليهما، ومهما تخيلنا من دور لهما . وبذا يتداخل التعبير الفريد عن إنسانيتنا ، والاطار الشكلي على الأقل للكينونة التي نطمح إليها . وبعبارة أخرى ، فتجاوزاً للنرجسية والمركزية العرقية والقومية من جهة ، إنّا لا نعتبر العروبة غاية قصوى لمصيرنا وقيمة في حد ذاتها . ومن وجه آخر فنحن لا نقبل ان يكون الاسلام الأس الوحيد للاخلاق والمجتمع ، والمحرك الاساسي الفعلي للعبة الاجتماعية ، فارضاً قواعده الدينية وما يرتبط بها من فروض في العادات والقضاء ، كما كان الأمر في الدولة الخاضعة للحكم الإلٰهي في العهد الوسيط وكما هي الحال في بعض الدول المعاصرة سواء كان حكمها تيوقراطياً أم لا . وعلينا تحمل تراثنا الثقافي والروحي وإحياؤه. وعلى مستوى اكثر عمقاً ، علينا ان نشعر باننا مستمرون من حيث التاريخ في عمل كل الذين شيدوا الحضارة العربية الاسلامية والذين قاسوا من أجل الهوية التي منحتها لهم ، وأخيراً أن نفصّل تطورنا في نسيج هذه الهوية التي استرجعناها واستبطنّاها ، حتى لا نحسّ بها كقوة إكراه خارجية فرضت علينا فتحملناها.

إن الرغبة في استمرارية الشخصية العربية الإسلامية لها ما يبررها إذ كان التخلي عنها كإطار لقدرتنا على ممارسة التاريخ واقتباس شخصية غربية أو غيرها ، يعني التخلي أو الضعف في الكيان ، وسلوك فاشل سالب . إن المهاجر من الداخل الذي هو المغرَّب الكامل يمكن أن يكون

---

(٢) الجدير بالذكر ان كل هذه المقولة لم تتنبأ بالثورة الايرانية (المؤلف) .

صنفاً بشرياً صالحاً . ويمكن أن يعني تحوله ايضاً نهوضاً او إثراء إنسانياً . لكنه لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير مغامرة فردية ، وحتى في هذه الصورة فإن لم تتم مثل هذه الخيارات في الم الأزمة أو صخب الثورة ، فهي تدل على فرار من المسؤولية وتنكر الشخص ، لثقافته ، المسحوقة بالذات، واحتقار الضعيف والانحلال وعبادة القوة الراهنة ـ أعني قوة الغرب من حيث إشعاعه التمديني.

وهكذا نرى كيف أن جدلية الاستمرارية للشخصية العربية الإسلامية وتحللها ترتسم أمامنا ، بحيث يكون أقصى القطبين الولاء المطلق المأسوي للسلفية كتحدٍ للزمن التاريخي من جهة ، وخفّة لا تقل إطلاقاً وهي شديدة التضارب عند أولئك الذين يربطون ـ لسبب غير واضح ـ الرقي بفقدان الأنا التاريخي .

إن الابتعاد عن الماضي، والعمل بالقوانين الوضعية في المجتمع، والتخلص من ضغوط الأخلاق الدينية وانساق القيم التقليدية ، لا يجب أن يعني فعلاً النهوض بعالم لا وجه له ، بل أن نكيف ماضينا بحاضرنا ، ونحيد هذا الماضي بحركية عملنا الحالي . إن الماضي يرهق الحاضر عند الفرد كما في المجتمع ، لكن الكائن الفردي أو الجماعي السليم يتميز بقدرته على تجاوز الماضي والسمو عنه مع الإبقاء عليه . هذه رؤية متفهمة للأشياء تؤكد أن الشخصية كل تاريخي حركي تحاول تكييف اقتصادها وتميز بين مستويات التجربة من حيث قوتها وتتجنب التثبيتات غير السليمة .

ولذا يجب أن يندمج الماضي في الحاضر بصورة منسجمة . وهو ليس معطى قاراً في دلالته، بل إن النظرة النابعة من عملنا الحالي تدركه، وهو يحدّد موقعه بالنسبة إلى هذا العمل في حقل الضمير، وبكلمة يجب أن يكون ماضياً للحاضر لا حاضراً للماضي .

II

كيف التكيف بمسار هذا التقليد التاريخي بعيداً عن انحرافات الاغتراب، والموافقة على حركة التغيير؟ لقد تساءلت الاتجاهات الإصلاحية والتحديثية عن هذا الأمر، وأجابت عنه على طريقتها قطعاً ، أي جزئياً وتحيزاً لا عبر مسعى كلي . فقد رأى مثلاً الاتجاه الأصولي عند محمد عبده أن هناك المجتمع الاسلامي والعالم الحديث في سياق واقعنا وجهاً لوجه . يجب على هذا المجتمع أن يحافظ على أسسه ، ويدمج العالم الحديث كجسد غريب وبالأحرى في ظواهره المادية كإشارات على القوة ، أكثر من الاستيحاء الذي يحركه . إنها إمبريالية ومرونة الاسلام الأبدي وحيلة حرب وخطة دفاعية ، هو كل ذلك في نفس الوقت . ورغم الظواهر فإن نقطة انطلاقنا ونقطة وصولنا متعاكستان كل التعاكس معه .نحن لا ننطلق من بداهة استمرارية المجتمع الاسلامي ـ كما تحدّد لحد الآن ـ لنقم فيه مكاسب العالم الحديث، بل من ضرورة غرس الحداثة في مجتمعنا دون أن نفقده تقاليده العربية الاسلامية ، أو بالأحرى أن نستسلم لحركية التاريخ ، تاريخ نصوغه طبق وجهة رغائبنا ، بعد تحديد آمالنا . لا يمكن أن

يكون الاسلام في نظرنا الأسّ الإيجابي الحالي الوحيد للمجتمع كما اراده الاتجاه الإصلاحي لجماعة المنار . وخلافاً لذلك ، فلا يمكن ان يكون من الجانب الآخر تابلاً وزخرفاً تاريخياً يلعب دوره في المسرح العروبي الكبير ، كما يريد ذلك الاتجاه التحديثي العربي الجديد ونزعاته المختلفة . كيف يمكن فعلاً ان ننكر على الفرد العربي إذا أراد ذلك ولما يريده ، إمكانية استبطان الإسلام كدين ، ومصدر للوحي الأخلاقي وعلم بما وراء المادة ، إلا إذا أردنا الوقوع في مادية ضيقة، دون أي اعتبار لصلاحية كل مسعى ديني ؟ نحن نستنكر كلّ عمل مخطّط يهدف الى اخراج الإسلام من الضمائر، أو إلى رفع الصبغة الإسلامية عن المجتمع في مواقعه المركزية الناجعة .

لكن الواضح أن الاسلام المستبطن والمجتمع في طريق العقلنة سوف يتداخلان ، وان على الدين بالخصوص التكيف مع بشرية مغايرة. ان الإسلام ارتبط لحد الآن بشكل معين من المجتمع الذي ساهم في صوغه والذي أثّر فيه هو ايضاً، وهو يمكنه ان يتحمل غداً ترابطات مختلفة . وبما أنه لم يقع الفصل القويم بين الإسلام والمجتمع، وهو ليس مستمد من الادراك السائد في الغرب خلال العهد الوسيط بخصوص الاسلام الذي اعتبر شكلاً دينياً مناوئاً متماسكاً، فقد انغمس التفكير المعاصر في إشكالية مستحيلة . ولذا يمكن للوعي الحديث المعقلن ان يواجه إسلاماً اعيد النظر فيه ، وتجددت صياغته وصار حياً من جديد ، لو شارك في ابعاد جديدة للوجدان والعقل . كيف الوصول إلى ذلك دون تشويهه وإضاعة رصيده التاريخي من النفوذ ، والجانب القدسي من اسسه الكتابية ، واخيراً هناك افق تجاوز المظهر الانساني الموجود فيه وهو يوافق التسامي الذي يقدمه لكل روح حائرة بمثابة مشروعه الأكبر ؟ لا نشك أن هذا سيكون كفاحاً فكرياً واخلاقياً عظيماً يقوده اولئك الذين يسيرون في آن بنور الايمان الديني والايمان بمستقبل الانسان العصري ، والذين يعيشون هذا الانتماء المزدوج كصراع . فلهم ان يجددوا التعريف بجوهر المقصد الاسلامي ويوجهوا وجهة أخرى بنية الحس الديني الاسلامي ذاتها . ولعل هذا الأمر يكون كفاحاً خلفياً لا محالة ، لأنّ الشعور السائد على صعيد البشرية قاطبة هو ان يقع التخلي مستقبلاً عن كل بنية دينية من النوع التقليدي .

ويعني تقلص الاسلام الايجابي على إيجابيته الدينية الصرف وتعميقها الملازم، انفصال الدين عن المجتمع، إن صح القول، وتحرر المجتمع بالنسبة للهياكل المرتبطة أي الاسلام - المجتمع، والتي ما زالت ترهق كاهل المجتمع منذ الماضي البعيد . ويمكن للدولة ان تكون خميراً لمثل هذا التحرير، لكن لن يكفي العمل الفوقي إذا لم تصحبه حركة كاملة داخلية عميقة، أي تأكيد مشع من الأفكار الجديدة والسلوكات الجديدة .

إن الحاجز الرئيس لمثل هذه التغييرات يكمن حقاً في التضامن العميق غير الموضح للعناصر الموجودة . لا يمكن أن يستغني الاسلام عن فتوحاته القديمة في النسيج الاجتماعي إلا إذا لم يعد في موقف دفاعي . ولن يزول ذلك إلا إذا انفتحت أمامه آفاق جديدة . ولن ترضى الذهنية الجماعية بإطارات جديدة للعمل ، إلا إذا كانت متلاحمة وحملت بذرة الحياة الأفضل ، ووقعت عقلنتها وهذا يجعلنا نطرح القضية بكامل اتساعها الجدلي .

ينجم الحل عن حركية المستقبل وقابليته للخلق ،وهي قابلية ستغطي وزن الماضي

بغزارتها الخلاقة . يجب على التاريخ أن ينطلق من جديد ويفرز مجدداً طبقات وتقاليد جديدة . وهكذا فالقضية العربية قضية كلية تبحث عن محرك حيوي عميق .

وعند الانطلاق، فإن دولاب التاريخ سيدور بيسر حيث تكون تأكدت قيم أصيلة تقود العمل البشري. إن هذا المحرك الذي تحدثنا عنه هو إذاً إرادة تنبع من عمق الكائن العربي، وكذلك تسريح القدرات الكامنة، وإعادة توجيه الفكر الذي يحرك المجتمع ...

وفي هذه اللحظة من تاريخنا ونظراً لما لدينا من المادة البشرية ولألف سبب آخر، فإنه لا يمكن تصور تحييد كامل للمجتمع العربي تجاه الايديولوجيا مهما كان نوعها، سواء كانت دينية أم دنيوية . إن مجتمعاً عربياً معقماً مجدداً يتجه فيه النشاط إلى تواجد بحت لرجال منغمسين في اليسر المادي ـ وهو يسر ما زال فعلاً افتراضياً ـ هو أمر مستحيل اليوم ، ويرفضه ايضاً صوت الضمير العربي .

وخلافاً لذلك فإن مجتمعاً عربياً هيمنت عليه « إيديولوجيا علمانية للرقي » في شكل ماركسية خصوصية أمر ممكن تماماً. إن التاريخ احتمال: فهو سيتحدث أو لا يتحدث لفائدة هذه السبيل . أما الآن فإن الماركسية العربية ، تمثل تيار الأقلية الى حد بعيد . على أن هذا الحل لا يبدو لنا مرغوباً فيه ، لا لأن فقداناً كاملاً للشخصية التاريخية يرتبط به إذ من المعلوم أن الماركسية السوفياتية عرفت كيف تتوافق جيداً مع القومية الروسية ، وأن الماركسية الصينية هي بالرغم من ادّعاءاتها العالمية المصير الجديد للصين الأبدية من الوجهة الموضوعية. ذلك أن الأمر لا يعني إيجاد طريقة للتنمية الاقتصادية الاجتماعية في صميم الجدلية العربية فقط ، ولا أن نتحمل ذاتنا تجاه العالم الخارجي فقط، بل ايضاً وفضلاً عن ذلك العيش في مجتمع له نسيج إنساني أفضل وفي حضارة رفيعة.

يمكن أن تعني الماركسية العربية، اذا اعتبرنا النماذج الموجودة، العمل من أجل تخليد واضفاء شرعية حديثة على الاستبداد الشرقي الذي ما انفك حاضراً في الجسم الاجتماعي عبر الإكراه العرقي الديني من الصنف الوسيطي (العهد الوسيط). وهو كذلك حاضر في بنية الدول وممارساتها. لكن يجب تحرير الانسان والمجتمع والسلطة. ونحن نرفض فوق كل ذلك أن يفقد هذا العالم الذي له مثل هذه الحياة روحه، وان ينحصر من جديد في بنية باهتة خانقة. لا ننازع في أن الماركسية تمثل أملاً على صعيد البشرية قاطبة ، لكن هناك مجتمعات أخرى غير المجتمع العربي عهد إليها ضمان وجودها وبقائها .

وفي الجملة ، فلا مجتمع محيَّد بالنسبة لكل اس إيديولوجي كما هو شأن المجتمع الغربي بعد عصر التصنيع ، ولا مجتمع تحركه الايديولوجيا الماركسية ـ نعني الماركسية الحق لا البدائل الباهتة التي هي عديمة القيمة في رأينا ـ واخيراً وبالأحرى لا مجتمع سيطرت عليه ذكريات تجمدت الى الأبد وتعلقت بمنابع الاجماعية الوسيطية التي انغلقت على نفسها . ويجب أن يجد المجتمع العربي طريقاً لتحقيقه الذاتي وينطلق بحثاً عن إيديولوجيا خاصة به .

ينبغي على هذه الايديولوجيا أن تشتمل على الطموحات والمطالب المتضاربة : التقليد والحداثة ، النداء العميق من الداخل، الماضي والحاضر، والعلاقة الضرورية بالخارج. وسنتجاوز في آن بعض القضايا الخاطئة ونعيش بروز القضايا الحقّ والأخّاذة والتي لا مهلة فيها في

النور الساطع للضمير، بفضل إعادة صوغ القضايا بكيفية اخرى. وهكذا فإن المفاضلة بين الإسلام والتغريب، والاسلام والماركسية، يجب تجاوزها، ومن باب اولى المفاضلة بين التقليد والحداثة. ورأينا ان القضية هي قضية توفيق بين شخصية فارضة نفسها إلى حد كبير لكنها محبوبة، وبين مصير ينبغي اختياره وتوضيحه وبناؤه. كان هذا التوتر في كل مكان بفترات التحول. فمن المعلوم مثلاً أن التمزقات التي مرت بها فرنسا او التي كانت من نصيب الكنيسة، اتاحت قبول قيم العالم الحديث . على أن هذه القيم انبثقت من ارض الغرب ذاتها وبمفعول نضج بطيء .

اما في الوضع العربي الإسلامي ، فإن التحديث كان دائماً مفروضاً من عَلٍ ومشوهاً ، وقد بدا كتهجم أو بقية لهجمة سابقة . فالمقصود إذاً أن تضفي على التحديث الصبغة القومية والمناخية ، وأن يزوج بالشخصية العميقة . إن المماثلة بين الحداثة والتغريب أو الحداثة واستيعاب الماركسية يعني مقايضة الشخصية بمصير مقتبس، ولعل الرقي يحصل لكن مع الاستلاب . الحقيقة أن ما يجب التمعن فيه هو ان هذه الحداثة اصبحت هي ذاتها مغتربة بالنسبة لوطنها الأصلي ، وتمادت تنتشر على الصعيد العالمي . إن إدراكها في بعدها العالمي وإدماجها وامتلاكها لمصلحتنا ، والإسهام في إثرائها بدورنا ، والتعبير عنها في آن واحد بلغة خصوصيتنا هو الهدف الأول : إنه الجدلية ذاتها بين الاستمرارية والتجديد .

وما هو مطلوب من الانسانية العربية اليوم ليس أن تبعث نموذجاً للثورة العالمية يضعها في مقدمة عصرنا ، كما فعلت سابقاً مع الإسلام . إن هذا النوع من المعجزات التاريخية لا يتكرر، كما أنه لا تتكرر النهضة الاوروبية والثورة الفرنسية والثورة الروسية. المطلوب منها أن تجمّع تجربتها وتجربة البشرية، وأن تبقى كما هي وتتخذ لها جسداً جديداً ، فتجعل من هويتها مصدراً للطاقة تنعكس على الجهد وتحركه من طرف إلى طرفه الآخر .

ومهما وجه من نقد إلى النهضة العربية التي جدت في القرن التاسع عشر ، فقد أعدت العدة للعصر الحاضر. وقد اقترحت مثل كل نهضة العودة إلى الاصول، وتجاوز التقليد القريب الثقيل إلى تقليد اقدم ساد الشعور فيما يخصه انه شُوِّه او وقعت خيانته. إن مسعى كهذا فضلاً عن أنه لم يتجاوز الأفق الثقافي، فقد يخشى منه أن يثبتنا على الماضي ومجده. لكننا اقترحنا وجوب الانفصال عن الماضي من بعض الوجوه وبصورة من الصور. لن تكون لنهضة ثانية دلالة الرقي إلا إذا تبين الشيء الأصلي وراء بحثها الحائر عن الأصالة: إنه إنضاج المستجد والتأهب لإخصاب الواقع وإخصاب كائننا. وهكذا تسترجع النهضة وظيفتها الحق ، وهي أن تكون ميلاداً جديداً عبر وساطة القديم. وينبع الوعد بثقافة لا متجددة بل جديدة تعبر عن العالمي تعبيراً أصيلاً ، في الظرف الراهن الذي يمر به العالم، ضمن هذا الوهم التراثي. وبإسقاط الحنين على القديم، تعمل النهضة على إنضاج ما لم يشاهد ابداً والجديد بصورة جذرية ،لكنه جديد ما زال بدون شكل، فلا يمكن التعبير عنه لهذا السبب .

إن النهضة الحق هي في نفس الوقت إحياء لبعض المقاطع الممتازة من الماضي ، واندفاع نحو المجهول ، وتأكيد للحرية الخلاقة ، وهذا يفرض تقشيراً لبعض جوانب من كياننا . ولذا يجب أن يكون فهم النهضة العربية على هذا النحو لا مجرد حنين أو مجرد تكرار، وأن تتنفس

نفسها الثاني في المجال الثقافي ، وتحفز في نفس الوقت الشعور بالماضي والمستقبل ، وتضعنا في مقام المتساوين مع القدامى والمحدثين . وبذلك تصبح **ثورة ثقافية** . ونظراً لما اكتسته هذه الكلمة من لبس ، فنحن نفضل الحديث عن مصير عربي يكون جدلية كاملة معقدة قوية . ولذا فلا يمكن التوقف عند الهياكل الفوقية الثقافية والدينية والدعوة إلى النهضة والإصلاح ، والثبات على مفهوم الثورة السياسية فحسب، لكن هذه الحركة تستهدف عملاً عاماً طويل المدى حيث تستكمل مواجهة النفس لذاتها بمواجهة الآخرين، وحيث تلهب شرارة أعمق طبقات الاجتماعي والسياسي والذهني. ويكون إيقاع هذه الحركة إيقاع الترافق والتزامن والتضامن وتشبيك كافة العناصر المتواجدة . إن هذا العمل التجمعي المركز على أهداف واضحة هو الوحيد الذي يمكنه إخراجنا من الدائرة الموبوءة العالقة بنا . فنحن نرى مثلاً بوضوح أن تطور الذهنية نحو العقلانية لن يكون إلا بتنمية مادية سابقة . لكن يمكن القول أيضاً إن هذا الامر لن يتم دون ذلك. وبنفس الكيفية، فإن أي انقلاب داخلي لا يعتمد على مؤسسات دائمة وعمل دولة تستند هي ذاتها إلى مشاركة القوى الاجتماعية الحية ، يكون قابلاً للزوال وواهياً . وخلافاً لذلك ، لن يكون لعمل فوقي أية نجاعة ابداً ، إذا لم تظهر من الداخل نضوجات موضوعية فكرية . ولن يكون لتقبل التقنية والتجديد أي معنى لو فصلناه عن ذات الشعب وميوله وتجذره التاريخي .

وما هو أكثر من الكل هو الرهان الرئيس، نعني صفة الحضارة وإطار الحياة حيث يمكن للإنسان أن يزدهر الى اقصى حد . لهذا ولغيره من الأسباب،ينبغي أن تتم مراجعة القيم التي نعيش عليها مراجعة أساسية، واعادة تحديد جذرية وتركيب جديد للصورة التي نضعها للإنسان ، وبداية للشبكة المعقدة لإنسانيتنا العربية . هنا يتدخل دور الفكر الذي يرسي قواعد العمل . لن يتم أي شيء صالح في المجال العربي إذا لم تراجع ثلاثة عناصر رئيسية في وجوده : الدين وموقعه في المجتمع ، والانسان ذاته وشخصيته ، والعلائق بين الدولة والمجتمع . وسنوجه جهدنا إلى هذه المحاور الثلاثة: تقديم رؤية متجددة للإسلام، والدعوة الى ظهور إنسان عربي جديد، أعيدت هيكلته جذرياً ، واخيراً عرض تصورنا لمصير المجتمع. إن الإصلاح في الميدان الديني، وعقلنة الفرد، وتحول الدولة والمجتمع، هذا هو الثلاثي الذي يشكل الشرط الذي لا مناص منه لهذا التجديد الذي نريده قفزة إلى الأمام ورهاناً على المستقبل. وهو إذ يزدوج بتأكيد الشخصية العربية، في شكلها الايديولوجي الثقافي او كمصير سياسي، فهو يشكل في نظرنا، المنهج للعمل في العالم العربي وأضمن توطئة لتحرره.

٤

الإصلاح
والتجديد في الدّين

(١)

في الإصلاح

هل أن العالم العربي مخير في اللجوء إلى الروحانية الدينية في قرن المادية هذا ، تجاه عالم شيوعي ملحد ، وغرب ابتعد عن مسيحيته ابتعاداً عميقاً ؟ هذه فكرة طارئة تتميز بكونها تجعل من الضعف قوة ، وتجعل من مؤشر عن التأخر في التطور محـوراً للتطور الأصيل . لكن وكما سبق أن بينا ذلك ، يرى قطاع واسع من الضمير المعاصر أن رفع الطابع الإسلامي يكون خلافاً لذلك شرطاً لكل تحرير للمجتمع العربي وخميراً لكل رقي .

تتلاقى هذه الآراء في الصورة التي تقدمها عن عالم عربي يسيطر عليه الدين . لكن المجتمع العربي الحالي تطوّر في اتجاه العلمانية بخطوات عملاقة وإن غير متكافئة ، إذ تعمل السلط السياسية طبق أهداف مستقلة ، وقد نفذت التصورات العقلانية الى دائرة التربية ، في حين أن الشباب يبدي لامبالاة واضحة تجاه كل ممارسة دينية . لكن ومع هذا تبقى قضية مطروحة وهي هيمنـة الدين على الدولة ، وعلى المؤسسات القضائية والأخلاق الاجتماعية والرؤية العميقة لعالم الانسان العربي ، وأن هناك لغة قديمة تطبع الخطاب ، وأن الضغط يرهق خيارات الضمير ، وأخيراً فهناك تقاليد ارتبطت بالدين ارتباطاً مختلفاً وهي توثق الانسان وتشل كل اندفاع الى حياة حرة .

وسيظهر موقفنا مبهماً ممزقاً متضارباً دون شك من حيث المبادىء . وهو كذلك قطعاً طالما أن تفكيرنا عن الإسلام نابع من ثورة مزدوجة . الأولى ثورة على العقلانية البدائية ، والذهنية المعادية للدين بصورة نسقية ، والرأي المسبق المبسط المعادي للإسلام ، وهو غير مبال بتشعب الأشياء البديع ، ضمن الخلفية العظيمة للتاريخ والفكر . وثاني الثورتين هي التي تيقظت عند الاتصال بالسلبية والتقليدية الدينية ، ووعت بألم ضحالة كل حياة وفكر خاضعين الى اعتباطية التقاليد والدين .

I

وهكذا نقترح العلمانية بصورة من الصور ، علمانية غير معادية للإسلام بحيث لن

تستمد دافعها من شعور لاإسلامي . ذلك اننا حافظنا على جوهر العقيدة ذاته في هذا المسلك الحائر ؛ وكما قال فرويد بصورة بارعة في كتابه **مستقبل وهم** ، فذلك يعني أنها حنان عميق لا يُجْتث ، نحو هذا الدين الذي انار طفولتنا ، وكان أول دليل لنا على الخير واكتشاف المطلق . لقد صرح مصلحون كثيرون في ماضٍ قريب انهم من انصار الحداثة في حين أنهم كانوا مصرين على العلمانية . وقد ادّعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب بالإسلام متسترين بقناع الإصلاح والرقي في حين انهم يتمنون خراب الإسلام . نحن ندّعي العلمانية بمعنى اننا نعتقد ضرورة الفصل الجذري بين التشريع الديني والمؤسسات الاجتماعية والقانون والأخلاقية المُمارَسَة . لكن هذه العلمانية لها حدود حيث نعترف بالعلاقة الجوهرية بين الدولة وبعض عناصر السلوك الاخلاقي والاجتماعي وبنية الشخصية الجماعية والعقيدة الإسلامية . ونحن نؤيد بقاء هذه العقيدة ونؤيد إصلاحها . **لا يجب ان يتم الإصلاح على حساب الدين ، بل يقع في نفس الوقت بواسطة الدين وفي الدين ومستقلاً عنه** .

يجتهد مسعى اول في العمل في منطقة خارجة عن الإسلام ، في مراجعة مواقع المجتمع الشامل تجاه الحدث الديني في اتجاه الفصل أو التحرير : هذا هو الهدف العلماني ذاته . وينبغي في المقام الثاني التفكير في المعطى الاعتقادي ذاته ، وتقديم رؤية شخصية لأسس المعتقد .

يبرز هذا المسعى المزدوج الخارجي والداخلي ، على قعر من الخلاف مع نظريات التحديث الإسلامي . لا شك انه كان لموقف الاصلاح التحديثي وعي بحاجات الانسان الإسلامي في زمنه ، وكان له فضلاً عن ذلك الإيمان ومعنى استمرارية الإسلام . لكنه أخطأ خطأ فادحاً لسذاجته وتناقضاته . وقد سبق لنا أن رسمنا نقداً لأفكار محمد عبده ، ولنضف الى ذلك أن الشيخ الكبير أصر على الاعتقاد أن للدين دوراً محركاً دافعاً في كافة الميادين التي يشملها عادة **الفكر العقلاني والطريقة العلمية والابتكار التشريعي المستقل** . كان تفكيره وعمله مفيداً في عصره ، لكن من منا لا يدرك أن ما هو عقلاني يتابع سيره ، ويجب أن يتابعه خارج كل سيطرة للعامل الديني ، وكل تبرير بواسطة الديني . وهكذا فليس للعلم والعقلانية السياسية أن يبحثا عن أسس ممارستهما في القرآن ، حتى لو كان القرآن ثرياً فكرياً فريداً فيما يخص مصير الكون والانسان .

II

من المعلوم أن الاصلاح ذاته غالباً ما تحول الى موقف يدافع عن إسلام مثالي وقعت خيانته أو تشويهه من قبل الفقهاء القدامى . ونحن لا نشاطر هذه النظرة بل على العكس نتفق مع المراجعة التقييمية التي طرحها « إقبال » بخصوص اجتهاد الفقهاء وعلماء الدين المسلمين ضد أولئك المناصرين للحداثة الذين أوّلوا النصوص والحقوها بغاياتهم الذاتية ، فبرهنوا بذلك عن ازدرائهم التام بالحقيقة التاريخية .

إن إقبال مفكر عميق ، ولا شك أنه من اضبط الأفكار في الإسلام المعاصر ، ومهما كان تجديده جسوراً ، فهو يعترف رغم ذلك بعظمة العمل الذي انجزه أولئك الفقهاء كما أنه يجب فضلاً عن ذلك إضفاء معنى معقد على التشريع الإسلامي . وبعد ان ابدى إكباره لعمل الماضي لاحظ أنه وجد من القرن الأول إلى القرن الرابع هـ .، ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية ، كانت ثمرة حسنة لجهود اتجهت الى تكييف القاعدة الإسلامية « بضرورات حضارة متنامية». وأضاف إقبال أن «من يتناول هذه المؤسسات بالنقد ، فيجب عليه أن يجتهد في فهم المعنى العميق للتجربة الاجتماعية التي يجسمها الإسلام فهماً واضحاً ، قبل ان يشتغل بهذا الأمر . كما يجب عليه اعتبار بنية هذه المؤسسات والنظر إليها لا من حيث الفائدة أو المضرة الاجتماعية التي تمثلها في بلد معين، بل من حيث غايات اكثر رحابة تمتد شيئاً فشيئاً لتشمل حياة الانسانية جمعاء »[1] . وإن اعترف بأن إغلاق باب الاجتهاد قد آل إلى جمود الفقه في حين أن القرآن يتضمن رؤية حركية للحياة اساساً ، فهو يحاول تفسير هذا الجمود بواسطة مخاطر التفكك التي نزلت تباعاً على الإسلام ، فوجب حمايته منها . « كان الراي الذي قادهم هو النظام الاجتماعي ولا شك أنهم كانوا محقين في ذلك إلى حد ما ، لأن التنظيم يواجه إلى حد معين قوى الانحطاط »[2] .

ومن راينا أن فكرة الانحطاط هذه جديرة بأن يعاد النظر فيها . فلن نجاري جيب (Gibb)[3] لا محالة حين يريد أن يرغمنا على الموافقة على أن جمود المجتمع الإسلامي قاطبة مصدره ركود الفكر الديني أو الفقه ، وكأن مبادىء العصر الحديث لم تولد في أوروبا ، مستقلة عن الدين وضده في الغالب . حتى لو بقيت ابواب الاجتهاد الديني مغلقة محكمة الغلق ، فقد كان ممكناً ظهور مبادىء جديدة في دوائر اخرى للعلم والعمل ، ولعل ذلك كان يكون بسهولة اكبر .

ومهما كان الأمر، فإنه يجب الاعتراف أن منطق انصار التحديث الديني يقوم غالباً على تزوير الحقيقة التاريخية. فهم يميلون إلى اقتراح إصلاحات ضد الشرع في اتجاه القيم التي رضي بها العالم الحديث، لكنهم يعرضونها على انها من التشريع الإسلامي ذاته الذي يُعاد إليه سالف صفاؤه . وتبلغ النظرة الذاتية وسوء النية ذروتهما في هذه المساعي[4] ، وقد امتزجا مع ذلك بالعزم الصادق والتعلق بالاسلام دون منازع ، وبرغبة أصيلة في تغيير الحياة. فعندما يقول المصلح التحديثي امير علي مثلاً : «من المرغوب فيه أن يصرح في مدة قريبة مجمع عام للفقهاء المسلمين أن تعدد الزوجات والرق يستهجنهما

---

(١) Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam ، ص ١٨١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٤ .

(٣) Les Tendances Modernes de l'Islam.

(٤) الحقيقة ان مسعى العودة الى المنابع ، وهو مسعى الظهور ، كما يسمى في علم الاجتماع الديني ، صاحب كل الحركات الاصلاحية .

الشرع الإسلامي • ، فمن الواضح ان هذا التأكيد خاطىء مردود . إذ لا شك أن رأي الشريعة موجود بالـكتابات القدسية كالقرآن والحديث والفقه أيضاً . ولا شك أيضاً أن تحريم تعدد الزوجات يخالف نصّ كما روح الدين . ومن الأفضل هنا ان يقبل المرء فكرة أن القرآن كلام مقدس ، وأنّه شرّع مع ذلك في ظروف تاريخية واجتماعية معينة ، وهو ما يبعث في نفس الوقت على رفع كل اتهام بالرجعية عن القرآن ، ويمكن من حل القضية القائمة .

ذلك هو نوع التضاد الأساسي بين فكرة الحقيقة الإلهية الأزلية في القرآن وضرورة قبول القيم الحديثة التي تفرض علينا التشريع في الميدان الاجتماعي بعيداً وخارج المعطى الديني ، قبل أن نستسلم لرياضة ذهنية ضالة . وفي هذا الجهد الضروري قطعاً لن يعود مناسباً البحث عن اي تطابق مع روح الفقه الإسلامي ، وتقصي الخفايا والحيل الفقهية للوصول إلى تقديم أحد مكاسب الفكر الحديث كالمقصد الحقيقي للشريعة ، شريعة غدر بها الماضي القريب إن صح القول . يجب على المشرعين تحمل الحداثة بحيث يستوحون منها ، لأنها تعبر عن **التجربة التاريخية الحديثة** للعقل العملي . وعليهم أيضاً ابتكار هذه الحداثة وإثراؤها باعتبار التجربة التاريخية لشعوبهم بالذات ، لا أن يمتلكوا امتلاكاً كـاذباً لأجـزاء فقط ، وصولاً لأغـراض اجتماعية نفعية . فإن صرحنا مثلاً بضرورة التحرير القانوني للمرأة فوراً ، فلن يكون ذلك بالعودة المزعومة إلى نقاء الماضي الاول ، ولا إرضاء للفكرة السائـدة أو إرضاء للـرأي العام الدولي . ذلك أن التطور الداخلي للمجتمع العربي يحث على ذلك بقوة من جهة ، وأن تصوراً كاملاً جديداً للمرأة وموقعها من العالم يجعل منه ضرورة أخلاقية من جهة أخرى ، وهو التصور الذي لا يمكن للتجديد التشريعي إلا تجسيمه ، فيجب الإيمان به ومحبته واستبطانه ، لكي يفرض وجوده .

III

وهكذا فان كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المباديء ، وتحويرها على صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد بلغنا غايات التحديث لامحالة ، إن كل محاولة من هذا القبيل ينبغي تجنبها حسب رأينا . إن القول مثلاً إن لكل مسلم أن يختار لنفسه أربع زوجات ، ثم توثق هذه الحرية بكثير من الشروط بحيث ان تحقيقها يصبح أمراً مستحيلاً ، إنه مسعى يقع فعلاً على طرفي نقيض مع كل مشروع لانسانية الانسان وتربيته . وفي هذه الصورة بالذات ، فانه يجب خلافاً لذلك التأكيد مسبقاً على مبدأ المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة كتوطئة لتصور جديد لحياة الأسرة بحيث يكون التطبيق التشريعي نتيجة لا غير .

إن الأمر الجوهري هو التصريح بأولوية هذه المبادىء الانسانوية والعمل من أجل أن تكون موجهة للعمل والاخلاق . ويجب الايمان بها في باطن الضمير والقلب قبل التصريح بها . وهكذا نعود الى تحول الذهنيات الضروري وكذلك المثل والقيم ، وهو التحول الذي ينبغي أن

يلحق بداية الطبقة الحاكمة الماسكة بسلطة التشريع وكذلك سلطة إشعاعية معينة . وحين يتم هذا التحويل ، وحين يصبح الشعب ذاته الذي تربى تربية لائقة باتجاه الانسانوية الحديثة ، مستجيبا لنداء قيمه ، فان التطبيق يصبح ضروريا ميسورا . والواضح ان هذا الامر يرتبط أيضا بالتنمية المادية ، وتأكيد ذات الفرد ، وتقدم الأسرة النووية .

لكن التشريع يساعد كثيرا ميلاد عالم جديد من العلاقات البشرية . ويكون التشريع في خصوص البلدان العربية الاسلامية عامل تنشيط للرقي ، وهو يلعب دورا يعجل بالتطور . إن الزمن يسرع بنا ، ورغبة العربي والمسلم في بلوغ مستوى إنساني رفيع تعاجلنا بالتدخل ايضا . وهكذا ففي هذا الميدان كما في غيره ، يجب أن يزدوج العمل العميق بالعمل الفوري بواسطة التنظيم .

ولذا ينبغي على البلدان المتخلفة اللحاق في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة ، وان يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف باقامة الحدود والذي تخلى عنه الأمويون منذ ثلاثة عشر قرناً خلت . وعلى القضاء الجنائي أن يعمل حيثما كان بالمبادىء العالمية لعصرنا وأن يتأنسن ، دون أن يغيب عنه الواقع الاجتماعي والذهني المحيط به . وأخيرا وبالخصوص ، ينبغي أن يركز الجهد على ميدان قانون الأحوال الشخصية الشاسع والذي ما زال خاضعا لصبغة عتيقة وتنصيعـات قرآنية . فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث ، وتشريع الزواج ، وحتى التشريع الجنسي ، من عبء الفقه ، وإخضاعه لمقولات العقل العالمي . لكن ينبغي أيضا اعمال الفكر والتمكن من حس عميق لاحتياجات المجتمع المعني . ويجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المراة حسب شهوة الرجل ، وان تضمن لها المساواة في حقوق الارث ، وأن يقع العدول عن تعدد الزوجات . ويرتبط بهذه الأمور تدخل العقلنة في تشريع المواريث حيث يجب القضاء على العناصر المتعلقة بالقبلية بصفتها مخلفات للمجتمع العربي القديم .

ويعادل مثل هذا التحـرير للمؤسسات بالنظر للمعطى الديني ، استدراك للعقل المشرع الذي يكون بذلك قد استرد كامل استقلاله الخلاق . ولا يعني ذلك بالضرورة انعداما للثقة أو نقضا لاحترام الكتب المقدسة . إن هـذا التحرير هو أولا جهد للوضوح والنزاهة الفكرية ، لا رغبة في إخضاع الشريعة لرغائبنا ونزواتنا . ثم إنه يتجه من حيث الشكل الى الطاقة الخلاقة للقرون الأربعة الأولى ، لا باسترجاع المحتوى على نفس الوتيرة بل بعزم إصلاحي واحد ، وذات التوتر الموجه آخر الأمر الى الخير : فبهذا يمكن ان يسير التجديد في هذه الطريق . ونحن نعترف اخيراً مع محمد إقبال بالقيمة القصوى الخفية في عصرها للتشريع الاسلامي ، فضلاً عن انه استهدف بصورة عميقة خير الناس ، وساهم في توحيد بشرية مشتتة بواسطة ذات الولاء الوحيد للشريعة ، وهو القانون الذي نظم كافة مظاهر الحياة . كان لنزعة الاسلام الماضية الى التدخل في نسق الكائن البشري ما يبرره ، وهو منطق ديني صارم وطموح مثالي عميق . وبما أن هذا العمل التربوي التوحيدي قد تم ، وحيث أن على الطبقة التحتية الماورائية الدينية ايضاً ان تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل ، فان هذا الانفصال ممكن وضروري في آن واحد .

وبذا يحافظ التشريع الديني في مثل هذا الافق على كامل قيمته الامكانية . لكن في ميدانه الخاص . اما المجتمع فانه سينمو طبق مقاييسه الخاصة في المرحلة الراهنة من مصيره ، لا عملا برؤية مسبقة لآخرة تكون هي الحياة الحق . وهنا نلمس التضارب المحتوم بين موقف رجل الدين وموقف رجل السياسة . فالأول يضع المجتمع والدولة في شمولية تتجاوزهما ، والثاني يقصر الدين وكامل الخلفية الماورائية التي يستند اليها على مجرد عامل اجتماعي . لكن العلمانية المفتوحة ليس لها أن تقوم بهذه التبعية ولا بهذا القصر ، اللذين تستهدفهما في النهاية ، السلفية والحداثة النفعية .

IV

ينبغي ان يشمل هذا الانفصال ميادين أخرى من الحياة الاجتماعية كالاخلاق وذلك بدرجة أقل من القانون . لا شك أن الاخلاقية الملموسة لا ترجع الى الدين الاسلامي وحسب . فهي تجر ايضا العادة والتقاليد والافكار المسبقة التي تيبست في عادات ، فهي إذا مرتبطة بالعمل الهائل القديم الذي قام به اللاوعي الجماعي ، الى حد انه. يمكن التساؤل عما إذا لا تخرج أكثر السلوكات عن التأثير الديني . على أن الضمير الاخلاقي الاساسي قد صاغته الى حد بعيد الاخلاقية الاسلامية المتعالية التي تربط بين فكرة الشر والذنب . هناك بالضمير الاسلامي الاخلاقي عنصر هام للاستبطان ، لكن التعاليم تبقى مرجعا خارجا عن الأنا ، هو واجب الطاعة الذي يضمنه وجود الله ووعيده وعذابه المقبل، ولا اخلاقية مستقلة هنا لا محالة . وتوجد في الكثير الغالب اخلاقية مُمَأْسَسَة لم تبلغ مرحلة الاستبطان وبالاحرى مرحلة ما فوق الأنا الأعلى المتطلب . والنتيجة أن كل مس يلحق القاعدة الدينية للأخلاقية الملموسة للشعب ، من شأنه أن يؤول الى انهيار الاخلاقية العامة ، وحتى الى انهيار لذات التلاحم الاجتماعي .

لكن لا بد من الوصول الى تحرير الاخلاق الملموسة من وطأة الاخلاق الدينية ، من حيث ضيقها وتشددها ولأنها تحدد تفتح كل رؤية حديثة عقلانية للعلائق البشرية . وضمن مشروع تجديد البناء هذا ومن أجل توسيع وفتح قواعد الحياة الأخلاقية من المهم ان نمنح مسؤولية اكبر للعقل الفردي ، وأن نفسح المكان لصوت الضمير الداخلي ، وان نزرع قيماً جديدة ، وان نسمح ونشجع تشعيب وإثراء الحياة الاخلاقية الذاتية التي يتاح لها بذلك تعاطي البحث الشخصي عن السعادة والخير. إن علمنة الاخلاق الملموسة هي بدايةُ علمنة اسسها. إن حب الخير، والاتجاه نحو الغير، ومعنى الانسانية، يمكنها ان تساند وتجانب وتعوض عند الاقتضاء المثل المتعالية . ومن حيث الشكل ، يكون هناك ايضاً تأكيد على جو من الحرية يعادل ما للأخلاق التقليدية – التي ليست الديانة ضمنها سوى عنصر – من عبء وقمع واعتباط من بعض الوجوه. وعلى صعيد المحتوى أخيراً، ليس المقصود أن نعارض بصورة نسقية القيم القديمة في بذورها المركزية لكونها ذات مدى كوني أبدي في جوهرها . إن كل واحد منا على علم بواجباته الأولية . وفي هذا المقام فلا حاجة الى التفلسف والتردد ، كما بين هيغل ذلك جيداً . لكن يمكن حصول زرع مناسب لقيم جديدة كان أهملها الاسلام ، في أطراف

الضمير الاخلاقي حيث تتعدد سلسلة الممكنات . وعكساً لذلك ، يمكن تأكيد التخلي عن الرؤى التي تجاوزتها التجربة الحديثة للانسانية بفضل نضج مثلها .

لنفكر في قضية الحب مثلا وهي إحدى العقد الحيوية للمجتمع الاسلامي التقليدي . عاش هذا المجتمع منذ البداية الصراع بين القطاع الدنيوي الذي استثاق بالطبيعة ، وطمح الى ازدهار الانسان ، وصعّد الغريزة في طبقاته العليا الى اسمى تعابيرها ، وبين القطاع الديني الذي اتجه الى السيطرة التامة على النفس ، وعلى طبع الواقع كله بمبادئه ، وفرض إيقاع الصرامة على الحياة . وهكذا يمكن القول بتواجد تصورين وهيكلين في صميم الانسان بالذات .

من حسن الحظ أن الانسان خالف باستمرار الدين وأن الدين بقي مثلا لم يطبق كله أبدا ، وإلا لسحقت الحياة . لكن الدين هو الذي ربى الغرائز أيضا وأنسن الانسان : لولا هذا العمل لكان الماضي البدائي دعارة شبقية وعنفاً .

كانت الارستقراطية العربية في القرن الاول الهجري ، متمتعة بالحياة ولها دراية بالحب في المدينة مثلا ، او في محيط بعض الخلفاء الأمويين . وكانت الاوساط المثقفة في العصر العباسي تتعاطى كل دقائق الشعور واللذة ، كما كان الشعراء يغرقون في الخلاعة . كان كتاب **الاغاني** مرآة للعالم الدنيوي ومباهجه ، ويظهر أنه ترك جانبا أو تجاهل أو تظاهر بجهل مبادىء العالم الديني . وهكذا كشف المجتمع الحيلة القصوى المتمثلة في الانقسام على نفسه ، لكن خفية وكأن الأمر كان يقع في السرية . هكذا كانت تسير الروح الفردية أيضا ، فكانت تفصل بين القيام بما فرضه الله وما تطلبه الحياة . لكن عصر الانحطاط حطم تحطيما كاملا كل محيط دنيوي منظم وعى نفسه ، فبسط التزمت الديني على المجتمع رداء موحدا من الامتثالية والرياء ، مما جعل الحساسية كما الوجود ضحلا . وقد جهل الاسلام « الاقليمي البرجوازي المحنط » ، الحب وتلوناته اللامتناهية وبعده النبيل . وقد سبق ان مأسست اشكال أخرى من الاسلام في الماضي الغيرة عند الرجل . لكن لا ينبغي إغفال مسألة هي أن الحب الحديث اختراع غربي دون شك ، مع العلم بأنَّ تأثير اسبانيا المسلمة الحرة الباسمة اي ذلك العالم الدنيوي ، قام تماماً بدوره في ظهور الحب الظريف . وخلافاً لذلك ، فان المسيحية كما الاسلام ولعلها كانت اكثر تطلباً منه ، تجاهلت العلاقة الغرامية فلم تبارك الا الزواج ، مماثلة بين العلاقة الجنسية والذنب . فكانت تصد كل حركة صادرة عن القلب أو الحواس . إن الحكم على الحب بأنه فساد هو ما سماه هيغل «الأمر الموضوعي»(٥) الذي ليس واجباً يبرره العقل بل مجرد عدم الثقة تجاه الحياة.

---

(٥) من البديهي ان الحب بجميع اشكاله يفقد قيمته اذا استهدف القضاء على الآخر وإذلاله ، واصبح جنوناً بليداً مهيناً . وإذا قصر الآخر على وضعه موضع الشيء البحت والفريسة. لكن الواقع البشري - وهو ليس واقع الحياة حتماً - يتضمن غالباً هذا البعد المهين . وقد تجذر معنى دنس الحب عند البشرية في القديم . في شعورنا المنسلب بمثل هذه الميول . والجريمة المقترفة هي ان ذلك اعتبر نسقا . بإرادة القضاء على الثانوي من الأمور ، تحول الأمر الى محاولة لقتل اصالة الإنسان. في خصوص مفهوم «الأمر» عند هيغل فهو مشتق من صيغة «أمر، يأمرُ» ضدّ نهى ينهى».

وليست قضية الحب الا مثالا من الف مثال . إن فكرة الفضيلة ذاتها سلبية الى حد كبير ومبنية على قمع الاندفاع الحيوي فينبغي مـراجعتها . هـذا ولم نتحدث عـلى كل الانسـاق الاخلاقية للشرف التي تستقر في قلب الانسان الساذج آمرة إياه بالأسى والانتقام والموت بصفة موجبة ...

إن **علمنة الاخلاقية** ، كما نعرضها هنا ، تستهدف إثـراء العالم البشـري بادخـال إمكانيات أخرى ضمنه **ومتطلبات** أخرى دون شك ، تفرضها فكرة الحرية ذاتها . وبدل تثبيت النظر باستمرار على الماضي ، وبدل أن « نعاود كشف الحقائق الاصلية كالحرية والمسـاواة والتضامن ... فنعيد اليها بساطتها وعالميتها الاولى» كما قال إقبال ، فالمقصود هـو كشف الآفاق الجديدة واستقبالها ، وسبر مناطق جديدة من التجربة الاخلاقية . وبدل أن **نعيد** النظر وحسب ، ونؤسس **من جديد** المبادىء الدائمة للاسـلام ، فلنضف بالاحـرى ونقر مبـادىء مستقلة دون أن نمنع لذلك إتمام هذا العمل ضمن المركب الاسلامي . إذ أن الامور لا تتغير دفعة واحدة وبالتالي فهي ستبقى مدة طويلة وربمـا على الدوام ، قطاعات أساسية تحكمها الطبقة التحتية الدينية . وستبقى خاصة في عمق كياننا ، نواة إسلامية لا يمكن اجتثاثها كما لا يمكن تحديدها . وهي تلوِّن وتوحد تنوع السلوكات ، وهي بالذات **جوهر النية** الأخلاقية في الاسلام . وبهذا نعترف بقدم ماضينا الاسلامي الذي خلفناه وراءنا ، وأن المرء لا يتخلص من ماضيه الذي يصير عنصراً من عناصر الطبع ويندمج اندماجاً عميقاً في « الشخصية الأساسية » . وسواء كانت القيم الايجابية الاسلامية غير واعية أو مقبولة قبولاً حراً واضحاً ، فهي تشكل الاصالة التي تصنع روح الشعب . إذ ليس المقصود تقليد الغرب في كل شيء ، أو اقتباس المظهر بل أن نكون ذاتنا نحن دائماً حيثما كان وأن نسمو انطلاقاً من الواقع الخاص بنا .

V

ولنبحث الآن في العلاقات بين الدولة والدين . لقد سبق للعلمنة التشريعية أن وجهت عمل الدولة في مسار الانفصال ، لكن الدائرة التشريعية لا تمثل إلا نقطة معينة لاندراج الدولة في المجتمع، لا جوهر الدولة ووجهتها الاولى. إن رأينا هو أنه **يجب على الاسلام البقاء كدين للدولة** ، بمعنى أن الدولة تعترف به تاريخيا ، وتهبه حمايتها وضمانها . لأن الدولة أساسا هي وعي للتاريخ تجاه قوى النسيان . فليس للدولة أن تكون علمـانية بمعنى أنها لا تهتم بمصير الدين معتبرة إياه مسألة خاصة.إلا أن الدولة اذا قررت التلاعب بالدين لغايات سياسية أو إدخال اصلاحات داخلية عليه من لدنها ، فينبغي تجنيبها ذلك لأن الدين قضيـة تهم الامة الاسلامية قاطبة، أمة الأمس واليوم، وغدا. ونحن نؤيد إقبال لكن لأسباب مغايرة، في رفضه للتصور «الكمالي» لعلمانية الدولة. يرى إقبال أن العلمانية التركية أو ما يسميه ايضاً «النظرية القومية للدولة » ، تطرح تفوق الدولة على الدين . وهو يلاحظ أن الزمني والروحي في الاسلام يمتزجان أشد ما يكون الامتزاج ، يعني أن الروحي وحده يوجد في أصل الأشياء في واقـع

الحال . إن « الاسلام يشكل واقعا وحيدا يتحدى التحليل... ويظهر نفس الواقع كدين منظور بوجه معين وكدولة منظورة من زاوية أخرى». وبذلك لم تعد الدولة سوى وجه من هذا الكل، وهي خاصة «جهد لتجسيم الروحي في تنظيم بشري» وفعلاً فإذا لم يكن الاسلام تيوقراطيا ولا هييروقراطيا ، كما سبق لـ « كارل فيتفوغل »[٦] (Karl Wittfogel) أن لاحظ ذلك وإذا لم يعارض الدين الدولة أبدا ولا عارضت الدولة الدين في صراع نفوذ ، فلعل ثمة بالقاعدة فعلاً اسأ واحداً فريداً ماورائياً تاريخياً في آن واحد لكن الرؤية التي يبسطها إقبال لم تعد صالحة الآن ، حيث أن على المجتمع والدولة التحرر من ماورائية دينية تعتبر حقيقية وحدها ، اي التحرر من كل عسف إيديولوجي ديني . فإذا كانت مهمة الدولة تجسيم الروحانيات ، فان هذه الروحانيات منشورة متنوعة متعددة ، وهي ليست بالضرورة تلك التي حددها الاسلام . وبعبارة أخرى ، فليس في اتجاه هذه الشمولية القروسطية للدين والدولة ، الذي يبدو أن إقبال الفيلسوف الهندي[٧] ينزع اليه ، يكون بحثنا من اجل إنشاء استمرارية العلاقة بين الدولة والدين . الاولى بنا أن نتجه الى الولاء التاريخي مع الشعور الأسمى بالحفاظ على وديعة مقدسة ، لكن دون الخضوع لها . يجب على الدولة ان تتطور في نطاق عملها العادي ، داخل دائرة مستقلة ، طبق القوانين المجردة للسياسة والمصلحة الاجتماعية ، وخارج كل حنين سلفي ، كما فعلت دائما أو يكاد . الحقيقة أن الدولة الاسلامية الأولى اسست تبعا لدعوة دينية ، وأن الرسول جمع في شخصه بين سلط الرسالة وسلط الدولة . لكن الخلافة الراشدة تطورت بعد موته الى ملوكية عادية[٨]، وهو التطور الذي عجل به عثمان والذي ادى به إلى الموت لكنه انتصر آخر الأمر مع الأمويين . كان الأمويون ملوكا زمنيين يحكمون بواسطة إرادة القوة ، لكنهم كانوا يشعرون بكفالتهم للمصير الاسلامي وللابقاء على الاسلام المتماثل وقتئذ بانتشاره الحربي . وكذلك كان الأمر مع العباسيين ، مع ملاحظة أن الاسلام عندهم تماثل بفتوحاته الاجتماعية والدينية الصرف . فكانت الدولة تتحرك في كل عصر بضرورة حكم البشر وتنظيم العنف ، لكنها اعتبرت نفسها في كل وقت الكفيل الأخير لاستمرارية الدين . كان رد الفعل القمعي في عصر المهدي ضرورياً إطلاقا ، لأن هناك سبباً ساميا أوجب تجاوز المصلحة الفورية للدولة وحماية الاسلام من محاولات التحلل كافة ـ كما أن وقفة المتوكل أملتها ضرورة عليا . إن هذا الشعور الأقصى بالعمل وراء الحينية الزمنية حيث يسجن اغلب البشر ، هو الذي يصنع عظمة الدولة .

هكذا تتحدد المنطقة التي تتطور داخلها الصلة الأساسية بين الدولة والدين ، وهي ليست العسف الايديولوجي الرامي الى فرض **حقيقة** في حد ذاتها أو المحافظة عليها ، كما أنها ليست الانتهازية الاجتماعية التي تبحث عن استمرار النظام السياسي استناداً إلى ما يتضمنه الدين من عداء عميق للفوضى الاجتماعية . وبما أن الأمر كذلك، فستسمح الدولة بحرية الضمير وتضمنها داخل المجموعة الاسلامية ذاتها ، وتضمن الخروج من الاسلام من حيث المعتقد

(٦) Le Despotisme Oriental ، ص ١٥٩ .

(٧) ليس للدولة ان تكون هيكلاً بموجبه ، يتحقق التوحيد ويتجسم ، حتى لو كان التوحيد يفسر بصورة متسعة جداً .

(٨) في الحقيقة لم اعد الآن افكر مثل هذا التفكير بعد استقرائي عن كثب للخلافة الراشدة. إنما توجد بذور لسياسة موناركية عند عثمان طورها فيما بعد الامويون. (ط. ثانية).

خروجاً حرا . إن **التعددية الايديولوجية** في المجتمع في دولة دينها الاسلام تجديدا ، ليست مقبولة وحسب بل ضرورية . فليتظاهر عدم الايمان وليبرز ويؤكد ذاته ، فليس للدولة أن تمنعه بل يجب عليها أن تضمن خلافاً لذلك هذه الامكانية . لقد جاء في الحديث أن الاسلام جاء غريبا الى الدنيا وسيعود غريبا . هذه مخاطرة تاريخية ينبغي الأخذ بها . ومن الممكن فعلا أن يصبح الاسلام يوما اقلية في مجتمعه بالذات ، كما هي حال المسيحية في الغرب . لكنها إمكانية مستبعدة لحين . فضلا عن ان للاسلام طاقات كبرى لحماية نفسه من الأيديولوجيات والأخلاق الدنيوية العلمانية ، وحتى من اتجاه اللامبالاتية . ولذا فكل إكراه صادر عن الدولة أو الكيان الاجتماعي لفرض الايمان والممارسة الدينية على الفرد يجب أن يُماثل باغتصاب للضمير ، وليس آخر الأمر الا تطفيلا للانسان الذي يعتبر قاصرا في خياراته الماورائية : وهذا هو الانكار بالذات لمفهوم الانسان بصفته ذاتية مفكرة حرة . وخلافاً لذلك ، فإنه يجب مكافحة كل إرادة منظمة واعية مجبرة من قبل الدولة أو الطوائف المؤثرة ، تريد إخلاء الضمائر من الاسلام ، وإعاقة الشعائر ، والحط من الدين .

(٢)

تجديد الرؤية في الإيمان

بعد الخوض في قضية العلاقات بين الدين والخارج أي العالم الاجتماعي والدولة ، ها نحن قد وصلنا الى القضية المركزية الا وهي **التجديد من الداخل** . تتزاحم في هذا المجال الكلمات في الفكر، منها الاصلاح وإعادة التقييم وإعادة التفكير وإعادة البناء، الخ. ويمكن للطموح أن يتسع لكن بدون مفعول عملي واقعي كما يمكنه أن يكون متواضعاً لكنه يبحث جدياً عن امكانيات التطبيق . والأمر يختلف بالنسبة للمفكر الذي يقدم رؤية جديدة للاسلام ، مجدداً أسسه، ويعيش الصراع بين الايمان والعقل مستجيباً لتساؤلاته الداخلية، وبالنسبة للدين الوضعي التاريخي الذي يصلح مذهبه وشعائره ، وهذه قضية جماعية واقعية . لكن هذا الواقع المقبل يهيئه فعلاً البحث والغليان الفكري اللذان بانتشارهما في الروح الجماعية ، يسهمان في تحوير ان لم يكن المذهب والعقيدة ، فعلى الأقل المعاش الديني ، ودلالة التشريع وأبعاد الضمير .

I

وسنقتصر فيما يخصنا على هذه الدائرة شبه الفلسفية التي تمدد الايمان وتعيد تأويله وتأسيسه بل وتبتعد عنه أحياناً وهذا ما نسميه **تجديد الرؤية في الايمان** .

إن اللبس الموجود في الدين انه في آن نتاج التاريخ ووعي للمطلق مستمر وحاضر . لكن معجزة الدين ايضاً انه يخاطب ابسط كائن واكثره سذاجة كما يتجه الى أسمى فكر واكثره رفعة ، ومعجزة الانسان نفسه أن مستويات الوعي واللاوعي لا تنتهي عنده ، وانه يمكن دائماً التعمق في الأشياء الاكثر وضوحاً في ظاهرها ، والاغراق في النزول الى ما لا نهاية .

أول واقع للدين انه نتاج الماضي وقوة من الماضي . فكل إعادات البناء التي جدت بعد لا يمكنها تأسيس الاسلام الذي يؤسسه نفوذه التاريخي وحده . إن هذا النفوذ واقع صامد وكائن موجود في عمق الشخصية والمحيط الاجتماعي . لكنه ليس ذلك وحسب إذ يستجيب لطموح الانسان المتجدد باستمرار، وهو محمل بحقيقة في صلبه. يسمى هيغل العنصر التاريخي

للدين **الاتصاف بالوضعية** ، وينبغي القول إن هذه الصفة عائق لحرية الانسان واستقلاليته . فهي مفروضة من الخارج وتطفّل الانسان . نحن نقبل دين آبائنا دون مقاومة ولا نقاش . لكن هذه المقاومة تمت حقاً في جزء قصير جداً من الماضي حيث عرف الدين الجديد التشكك وحتى العداء والمقاومة . ثم غلبت هذه المقاومة على أمرها ، ونحن مدينون اليوم لهذه الهزيمة بديننا . وهكذا فإنّ الأمور تجري وكأن النقاش قد دار في الخارج ، في لهيب التاريخ ، وكأنه نُقل الى الماضي ، وأن القضية منتهية اليوم .

ولذا فالايمان يقين منقول. بدأ الأمر بقرار الرسول الدخول في مغامرة رهيبة لا غير . فطاقة الاستقرار تكمن في العشرين سنة التي دامت خلالها الدعوة . ويستمد الاسلام قوته وحضوره من مسيرة الترسيخ هذه ، ومن الطاقة المتفجرة لهذه الشعلة المنطلقة . وهي فترة الخلق واللحظة التي وجب خلالها إخضاع العالم واختراق الجهاز الديني له . إنها لحظات نادرة ثمينة في تاريخ الانسانية حيث برزت بنية عسيرة ثم اخترقت طبقة القرون بعد ذلك . أصبح الاسلام قوة تاريخية وبذلك فقد صار ظاهرة عابرة للتاريخ .

وهذا ما لم يفهمه المؤرخون العاديون والمستشرقون الذين لم يولوا أهمية إلا للبنى القائمة والذين لم يطلعوا على كل الجمال وكل العظمة التي اكتساها هذا العمل الاستثنائي الممزوج بالنفس القوي الذي اقر الاسلام فعلاً. وليست توجد قاعدة للمجهود العلمي والنظري الهائل ولا للنشاط الفكري الحامي للقرون الاسلامية ، الا في الوحي أي في التجربة القصيرة لذاك الانسان الذي فك رموز الالهي في قلبه . وقد أصاب الفقهاء وعلماء الدين المسلمون حين اعتقدوا وجود حاجز لا يمكن تخطيه بين نسق الرسالة ونسق العلم . هناك عالم يفصل بينهما وهم لا يوجدون الا بواسطتها . ليست المعجزة أن الرسول وفق في الأحداث ، وهي ظاهرة عجيبة نسبت الى قابلية التصديق عند البشر أو الى الظرفية التاريخية . بل إن المعجزة أنه ما كان جديراً بالنجاح نجح ، وأن الخير والحق انتصرا آخر الأمر . قال مارلو بونتي (Merleau - Ponty) « إن الحركة التي تنجح حيناً ليست دائماً الأكثر حقاً والاكثر قيمة ، **لكن يجب أن تكون كذلك لو كان عليها أن تستمر** »[^٨] . ويضيف أنه إذا وُجِدَ شيء منعش في التاريخ البشري ، فهو أن عملاً جميلاً عظيماً يقع الاعتراف به آخر الأمر بصفة عامة .

ولذا فإن ظهور الرسالة هو أكبر عنصر تاريخي في الاسلام . إن الايمان الذي هو ثقة يصبح من خلال ذلك ثقة في الرسول . وهو نفسه ليس بالانسان الزمني وحسب، المولود بمكة حوالي ٥٧٠ والمتوفى بالمدينة سنة ٦٣٢. بل أصبح ما أرادته أجيال من المسلمين أن يكون، أي كتلة هائلة من المثل والحب والوفاء. إنه يزن بوزن كل تلك الدموع والاندفاعات. وقد نادى باسمه كثير ممن كانوا في النزع الأخير من كائنات بشرية بسيطة طيبة ذكروه وهم على شفة الموت . إن التاريخ يثقل بكل وزن البشري وبكل قيمته ، شخص الرسول وكلامه . لقد كان الدين روح العالم والاسلام روح الأمة الاسلامية، وهو ما زال قوة حية ملموسة ملتصقة حميمياً بالمجتمع

[^٨]: (٨) Sens et Non-Sens، ص ١٨٤.

الاسلامي تخترقه من طرف الى آخر .

لكن صفة التأريخية في الدين سلاح ذو حدين ومعطى مزدوج. إن فترة الإرساء عظيمة لانه وجب قلب البنى القائمة ، لكنها كانت قريبة جداً من الواقع ، فليس من اليسير اكساؤها هالة فوق طبيعية . لا شك أن كل الذين اقتربوا من الرسول استمدوا من هذه الصحبة روحانية لا تدانى. لكن التشكك كان كامناً في القلوب عند غيرهم . وهكذا كانت العاطفة الدينية فاترة في العصر الأموي، واحتاج الأمر الى وقت مع انطفاء الوحي، لكي ينظر الى العصر الأول كفتحة فريدة إلهية. الواقع أن حركة العاطفة الدينية عكس ما تصوره الفقهاء. فباستثناء مدة الهبوط التي تلت الانطلاقة ، انها تتنامى بمر القرون ، في نفس الوقت الذي تبدأ المبادىء الدينية تطابق الواقع الاجتماعي . تعظم ذات الرسول وتسمو دائمة الانتشار . عندئذٍ يبدو الدين متمكناً الى الأبد في حين تقوم مطابقات باطنية بين الذهنية والمؤسسات وحتى اللغة والدين . وبذلك ندرك سبب ارتباط الكنيسة المسيحية بالعصور القديمة ارتباطاً عميقاً ، واكثر من العصور القديمة ، فقد ارتبطت بالعهد الوسيط وهو عصر المطابقة الكاملة . اما الاسلام فقد اندمج هو ايضاً اندماجاً كاملاً بالعصر السابق للفترة الحديثة . ولم تكن هاتان الديانتان حيتين حقاً وفي ذاتهما إلا حين تطابقتا مع تلك البشرية .

وبصورة من الصور، **فإن الدين روح لبشرية ما زالت في الطفولة**(٩). او على الاقل بصدد التكون . فكان على العقل ان يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث ، لكن بعد أن يمر به . ذلك لأن الأديان هي التي أخرجت الانسان من حينية الكائن حيث كان يخشى عليه الإغراق في دهشة تسمر بصره الى الأرض لا غير .

لكن بما أن الدين مرتبط بالماضي ، فان عناصر كثيرة يتضمنها او يتشكل منها لا يقبلها العقل إطلاقاً ، ولا الفكر وحتى ذهنية الانسان الحديث . فقد أبرز العلم والفلسفة والنقد التاريخي بديهيات تهاجم النواة الدينية ذاتها ، او على الأقل كساءها الأسطوري . من المعلوم أن الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر قد تعرضت مباشرة أو بطريق غير مباشرة الى هجمات ذلك الأمر لكنها عرفت كيف تدافع عن نفسها ، فاندمجت في عصرها تدريجياً واستخدمت بدورها أسلحة التفكير الفلسفي والنقد التاريخي.لكن الى متى سيحافظ على هذا التوازن غير المستقر البعيد كثيراً عن المطابقة التامة للماضي ؟ صحيح انه يوجد الى جانب عالم الفكر ، عالم البشرية العادية، لكن كل شيء يتم وكأن الايمان لم يبق فيها الا من خلال الجهل وبفضل قوة تجميد خاصة بالتاريخ ولتواجد العصور البشرية وتراكبها في ذات المجتمع الواحد . على أن هذه المواجهة بين الكنيسة والمجتمع الدنيوي تؤكد انتماء الخصمين معاً الى عالم متقدم حي ، بفضل المناقشات التي اثيرت . لكن ما أعظمه من سبات ومن عدم أو يكاد في وضع الاسلام(٩م) ، بعد الصمت المفاجىء للحركة الاصلاحية وحركة التحديث ! الواقع ان

(٩) تبدو لنا فكرة هاردر (Herder) عن طفولة البشرية صالحة لهذا العصر .

(٩ مكرّر) هذا التحليل يستهدف الفكر النظري لا العمل السياسي. وعلى كل فهو يعكس وضع الستينات حيث حصل تخميد لكل ما يمس الاسلام (زيادة من المؤلف).

النقاش هنا كامن ويبدو خاصة في افق وعي السياسي . فقد تطور الاسلام بقوة في بضع سنوات بأن أخرج من الضمير الشعبي صوفية الأولياء. إن المواجهة ايضاً اقلّ عنفاً بكثير، لأن الشعب ما زال متأثراً بذهنية سابقة للحداثة ، حيث اطمأن الدين بالتالي الى الاستقرار والى ميدانه المأنوس . ومن جهة أخرى فان الوعي الفكري غريب عن الفلسفة وعن العلم والنقد التاريخي، ومنشأها الغرب، وهو يتدرب عليها ويقبلها قبولاً سلبياً مجزا(١٠) . والرأي عندنا أن حركة التحديث ذاتها لم يشعر بها إلا كقضية تكييف المؤسسات الاجتماعية والتشريعية الاسلامية بالعالم الحديث ، وأن الوعي الاصلاحي المنتشر الراهن يطرح قضية المواجهة بمفاهيم سياسية أو اقتصادية لا غير .

إن المفكرين المسلمين الذين احتكوا بالحداثة وحتى دون أن يكتسي تساؤلهم شكلا نظرياً ، ينزعون الى التخلي عن الدين لانه يبدو لهم بناء منخوراً ونسيجاً من المحالات ، ويظهر لهم مرتبطاً بذهنية ساذجة أو غير حديثة . إن الصراع ضمني أو خفي ومرهق ، لاسيما أن العلماء التقليديين لا يبذلون جهداً قط لصوغ العقيدة صوغاً مقبولاً في الوقت الحاضر .

إن المظهر السلبي للصلة بين الاسلام وعالم الماضي يطرح قضية خطيرة بالنسبة للفكر النظري، وقد أشرنا آنفاً الى الكساء الميثي للدين، لكن القضية كلها تعني التساؤل فيما إذا كانت الميثولوجيا لا تمس إلا عناصر عارضة أو هي تتمثل بنواة الايمان .إن الاسلام ككل دين غيره نشأ في بيئة ذهنية معينة وفي جو فكري معين ، في عصر بشري سيطر فيه المظهر العجيب على أفق الانسان ، وهو ورث فضلاً عن ذلك أغلب التقاليد اليهودية النصرانية . يتضمن القرآن الملائكة ورؤساءهم وإبليس وجيشه من الشياطين والجن ، ويظهر أن هؤلاء اقتبسوا من الخرافات المحلية . نجد في القرآن تصوّراً معيّناً للجنين البشري قد لا يقبله العلم. ونظرة للكون المادّي قابلة للتأويل بحيث لا تتضارب مبدئياً مع العلم لكن تتداخل فيها عناصر توراتية هي بدورها متأثرة بالكوسمولوجيا البابلية القديمة . هذا ما يبرز لعيان الانسان الحديث المثقف ثقافة متوسطة ، وهو ما يمكن أن يكتشفه كذلك في العهدين القديم والجديد . لكن التفكير المتسلح يمكنه التقدم خطوات أخرى فيتساءل كيف يقبل العقل الناقد العذاب الأبدي فضلاً عن كونه جسدياً ، بالنسبة لغير المؤمنين ، وكيف للنزعة الانسانية الكونية لِعصْرنَا أن تسمح بذلك ؟ أين يكمن الحل للتناقض بين الحرية ومسؤولية الانسان التي يتضمنها مفهوم الحساب ، وبين قدرة الله وظلمه أو يكاد ، التي يترجم عنها القضاء والقدر ؟ وهذا الإله ذاته الشخصي والمتعالي اي لعبة يلعب ؟ لماذا كان متخفياً ؟ أوَلَا كان يتكشف مرة واحدة وبوضوح للانسان ؟ وختاماً لذلك كله ، يتدخل النقد التاريخي . لا شك أن في هذا المقام ايضاً لا يوجد سوى قرائن بدون أي برهان واضح لا يقبل النقض ضد الإيمان . لكن الايمان ليكون صالحاً ، فعليه أن يكون إيماناً طيباً أي إخلاصاً وصدقاً وحسن نية وانفتاحاً على حجج العقل ، وإلّا كان رفضاً صرفاً وتعنتاً محضاً . ويدل تاريخ الأديان كيف ارتفع الانسان من التأليه الكامل للطبيعة الى تفريد الآلهة ، وكيف نشأ التوحيد عند بني إسرائيل حيث كان « يهوه » أصلاً إلهاً قومياً . واكتست هذه

---

(١٠) ينبغي الاشارة الى ما يمثله محمد إقبال من استثناء ممتاز .

الشخصية بعد ذلك طابعاً كونياً ، وتكونت اليهودية ذاتها في سياق شرقي . إن أسفار موسى أو التوراة كتاب مركب اختلط فيه تقليد يهوي وتقليد الوهي ، امّا فكرة اليوم الآخر فإنّما هي فكرة جديدة رفضها الصدوقيون وهم الفرع المحافظ بالفعل ضمن اليهودية . وما القول في المسيحية التي نشأت في بيئة يونانية أو ضمن يهودية تسربت الى عمقها فكرة الاعتقاد بالمسيح المنقذ وتأثرت بالتلفيقية الهلينيستية ؟ كان هناك بداية يسوع وتكونت فكرة المسيح بعد موته . إن المسيحية في نواتها مبنية على سر بعث المسيح وسر التجسد ، وهما فكرتان تستعصيان على كل جهد عقلي مهما كان متفهماً ، مع انهما رفيعتا القيمة كرمزية .

ثم جاء الاسلام . إن التسلسل التاريخي بديهي كما اصالة العطاء العربي (تيار الحنفاء ، وتقليد تعبير الكهان في العصر الجاهلي) . لقد صنفت العقيدة في مكة ، وشيدت انطلاقاً من نواة أولية ، وتطورت وحورت وأثْرت بالمدينة . ولعل الطقوس لم تضبط نهائياً عند وفاة الرسول ، وقد عاش القرنان المواليان نمو الجسم العقائدي الأولي مدعوماً باجتهاد كبير في خلق الأحاديث ولو أن الاحاديث لم تختلق جميعاً . ويُبرز البحث وجود انسقة لاواعية وكمنطق كامل للتطور الديني . وهناك بالنسبة للعقل خاصة العائق الكبير وهو يتمثل في بنية الوحي الاسلامي . فالقرآن بالنسبة للاسلام هو ما يقابل سرّ التجسّد في المسيحية . فهو أساس الايمان ، وهو مشحون بأربعة عشر قرناً من التصديق والسلطة الروحية . من البديهي أن منازعة المسيحية في الماضي القرآن بخصوص صدقه الالهي هشة ، لأن الاسلام إذا كان كاذباً ، فكل شيء كذب ، وإن كان الله تجلى هنا فَلِمَ لا يظهر هناك ؟ لكن شكّ العقل النقدي الموحد المسوّي لكل الأديان يسبب حقاً دواراً . ذلك أن مظهراً رئيساً من حياة البشرية قاطبة يكون شيد على كذب أو افتراء ، أو على وهم في نظر الناس الأكثر تفهماً . ويزيد التناقض القائم بين التاريخ والانسان حدة ، لما للدين ولغاياته السامية من دور تاريخي عظيم !

وهكذا نرى أنه إن كان ثمة قضية مصداقية في شكل التنزيل الاسلامي واصله ، فان هذه القضية ليست نوعية وخاصة بالاسلام ، بل تلقي ظلاً على أسس كافة الديانات الكبرى . يريد القرآن أن يكون الكلمة المباشرة لله ، وهي إحدى العقائد الأكثر أهمية في الاسلام ، في حين أن الإنجيل لا يريد إلا أن يكون تقليداً لحياة يسوع ، مستوحًى من روح الاله ومتضمناً بعض أقواله . والأولى أن تقارن عقيدة الوهية القرآن ، كما رأينا ، بعقيدة سر التجسد لأن في الحالين كليهما ظهر الإلهي وتجسم . ويقودنا التفكير الى القول إن المس بذلك يعني هدم كل البناء الذي شيد عليه الاسلام . وليس هذا رأينا وسنرى السبب في ذلك . لكن الواقع انه مهما كان الأمر ، فان التصور الاسلامي المجمع عليه لتنزيل القرآن تحدٍ حقيقي للعقل التاريخي النقدي والفلسفي ، مهما كانت مستوياته التعبيرية بداية من التي هي أكثر سذاجة حتى أسماها . لقد توارى الرسول خلف الله في القرآن ، ولم يترجم عن الله بل استقبل كلمته سلباً . إن الله يخاطبنا في صيغة المتكلم ، ويحاجج ويوعد ويشرع ويتدخل أحياناً في حياة الرسول في اتجاه ميوله ، مما أوقع الشك في فكر عائشة أو يكاد . فهل كان الرسول صادقاً ؟ لا شك في ذلك حيث تبقى شخصيته غير مستطلعة من حيث التاريخ ، مع انها تضررت من ظهورها الى النور أكثر من

شخصية كبار مؤسسي الأديان الأخرى ، الذين تاهت حياتهم في غموض الخرافة . لكن لا بد انها كانت شخصية معقدة ممزقة. فإلى جانب الوحي ، كان النبي يشعر بوضوح باحتياجات الروح العربية وبالصبغة التي يجب إعطاؤها لرسالته . لقد كان الوحي الشكل المعبر عن الروح الدينية لذلك العصر ، ذلك الذي به كان ينفهم في الانسان وفي العالم البشري الواقعي حدس الحقيقة واللانهائية . إن خصوصية الاسلام وهي قوة وضعف في نفس الوقت ، أنه تصور الوحي بكيفية موجبة مباشرة صارمة لغوية وميكانيكية . وإني لأميل الى التفكير بأن كل دين يتضمن في أصله جانباً من التمويه ، إضافة الى الصدق والاقتناع الباطني لمؤسسه أو مؤسسيه ، بأنه على الطريق السوي . ويخفي هذا العنصر التمويهي الحقيقة جزئياً ، وهو يرتبط إن صح القول بكل مشروع يستهدف النفاذ الى مجال العالم البشري عبر سلطة ما . فالسياسة مموّهة ايضاً وهي كذب وبهتان ، لكنّ المرجح ان كل هذه العناصر ضرورية وهي لا تسيء في شيء إلى قيمتها وغايتها الأخلاقية القصوى.

وتلخيصاً لما قلنا، إن تاريخية الدين مزدوجة المعنى غامضة . فهي تجذر الدين في الواقع بحيث تجعل منه معطى ثرياً بالذكريات والمشاعر والوفاء من جهة ومن جهة أخرى فان مخالطة الدين للانسانية القديمة تضعه في مواجهة مع الفكر والحساسية الحديثتين وتكشف عن صبغته الاسطورية وتناقضاته . إن دوائر الحق لا تتقاطع دون شك باستمرار ، ولا يقدر العلم شيئاً ضد سلطان ونداء العالم غير المرئي . إن استمرار الدين دليل على قوته ، لكن تقهقره دليل على ضعفه ايضاً . ولا يمكن التخلص من القلق بتجزئة مجالات الحقيقة قطعاً لا صلة بينها . ذلك أنه يوجد لا محالة تخمين **بوحدة الحقيقة** ، بالنظر للعقل المدرك . إذ لا يمكن فعلاً تفكيك الانسان أقساماً حيث يتواجد دون اتصال الوجدان والحس بالأمة ، والاندفاعات الالهية ، والعقل المجادل ، والمعرفة . إن الانسان أيضاً وحدة كلية ، وقد نجح الدين إذ عمل عمله في الانسان الكلي .

إن الشك الذي يدخله العقل النقدي تجاه الدين هو مع كونه اساساً نتاجاً للعصر الحديث ، فلا يجب أن يكتسي صفة النسبية من الوجهة التاريخية تجاه عقيدة فوق الزمان او تطمح الى صفة الأبدية . إن تموقعه التاريخي لا ينفي عنه انه يستهدف الحقيقة وانه فضلاً عن ذلك قد مورس في الماضي بصورة متقطعة وغير منظمة .

الواقع أن الدين في شكله الخارجي الظاهر ، يرتبط بالتاريخ أكثر من ارتباطه بالعلم لأنه نشأ من حدث ونبع من شخصية مؤسِّسة في حين أن العلم والفلسفة بوضوح اقل ، هما بلا أسماء ويسخران من الظروف التي اكتشفت خلالها حقائقهما .وقد سبق أن بينا ان هذه الصفة التاريخية فكرة ثرية وليست مجرد تسليم أمام نسق الحدث . إنها تدعى الايمان الحي والوفاء ومحبة الرسول والذكرى النابضة .

لكن إن لم يوجد الا التاريخية لتقييم الاسلام ومراجعة أسسه ، فإنّ هذا يكون امراً ضئيلاً وخطيراً جداً على الدين ذاته ، إذ يمكن الحكم عليه من طرف التاريخ يوماً وهو في سبيل ذلك على كل حال . وهنا يخطىء العمل التاريخاني لأن الدين يستهدف شيئاً آخر غير ذاته

واستمراره . إن الطريقة التاريخية الصرف المستخدمة كوسيلة للبحث الحيادي في دراسة الاسلام ، قد تصل حتى الى هدم الايمان حيث تفرز ضمنياً التاريخانية . وهي مثل التحليل النفسي الناجح ، تقضي على الشخصية من اساسها وفي أسسها الاسطورية العتيقة . لكن التحليل النفسي يطمح الى اعادة بناء الشخصية بادماج الهدامات الأولى وتجاوزها .

II

وبالفعل يعهد اليوم الى التفكير الفلسفي الحر القيام بهذا الجهد ومراجعة الهيكلة في مستوى البشرية قاطبة ، البشرية المريضة حقاً . وضمن الواقع الديني والدائرة الدينية ، يقع الرجوع الى التفكير المتفهم الواسع الميتافيزيقي اساساً ، لتجاوز غشاوات العلم والنقد التاريخي. وليس ذلك بالضرورة لمراجعة أسس الدين، لكن لرفع النقاب عن طموحه الى المطلق، وإبراز أبعاده الحق واللحاق به في النهاية على طريق لعله نفس الطريق الواحد ، طريق الانسان الى الله . إن عقدة القضية تكمن فعلاً في معنى الكون ومغامرة الكائن . **إن مراجعة تأويل الاسلام يعني بالذات معاودة المسعى العميق الاول لمؤسسه باستخدام ما بلغه الفكر الحالي من رقي** . لكن هذا التساؤل في الدلالة الذي كان دون شك في أصل خيار النبوءة ينعكس باستمرار في القرآن الذي هو بحث عن الله ، واكتشاف تدريجي لله بصفته معنى ومفتاح مغامرة الكائن ، وهي المغامرة التي لم تكن مجرد لعبة بل كانت أمراً كبير الجدّية . لكن الاسلام أصبح ديناً لما ترك التساؤل الى التأكيد ، متحملاً قلق الانسان الميتافيزيقي ومحرراً إياه منه . وكذلك أصبح محمد نبياً لأنه عبّر عن تجربة لا توصف أو عن حدس بالكائن بلغة يفهمها الجميع ، وقد أدرك ذلك إقبال جيداً. من هنا يكون الدين مشروعاً كبيراً **للمطلق** ، وجهداً ملموساً لاخضاع المادة الى الروح ، وهو كذلك جهد لادخال المثالية الى الواقع . يقول إقبال : «إن المثالي والواقعي في الاسلام لم يكونا قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما... فوجود المثالي وجوداً خفياً إحيائياً يحرك ويدعم الواقع » لا شك أنه كان يجب الربط بين مطلب المطلق هذا بعرض هو حادثـة وشكل الوحي ، ولكي يتجسم هذا المطلب في الواقع . لكن هذا العرض في نظر المسلم يكشف النقاب عن المطلق ويعيّنه . وبهذا المعنى يكون القرآن كلمة الله الحي ، لأنه إذا شملت دعوة الرسول احساس كل إنسان حقيقي ، فإن المسلم يكون مسلماً لأن التأثير عليه يكون أعظم ولأن الدعوة في نظره تصبح حقيقة ورجاء.

ويضيف إقبال قائلاً : « إن القاعدة الروحية للحياة بالنسبة للمسلم تشكل قناعة يمكن ان يهبها حياته اقل الرجال المستنيرين منا » . هكذا يحوّل الايمان عبر التنزيل ، إحدى المسلمات الميتافيزقية الى واقع وجودي بالنسبة لجموع من البشر عبر الزمان ! لكننا لن نجاري إقبال في التحليل الفلسفي الذي يضفيه على هذه المسلمة . إن مذهب الوحدوية الروحانية الذي يقول به إقبال يجعل من الكون « حركة خلّاقة حرة » ، ويسمح له بإبراز مفهوم الواقع الروحي كأسّ للكائن.يكون الواقع في رأيه روحاً أساساً.أما الواقع الأسمى فهو الأنا الذي عنه تتفرع

الأناوات الأخرى. إن الله هو الأنا المطلق تحديدا «الأنا المحايث الذي يحرك ويدعم الكل». أما الطبيعة والعالم المادي ، فلا يكون سوى طبع الله أو عادته وأحسن من ذلك إنه الكشف الذاتي لـ : « أنا الأكبر » .

ويسترجع إقبال في نظريته، أكثر من البرغسونية ، نظرية الأشعرية الخاصة بالذرات والخلق المستمر الذي يجعلنا نشاهد النشاط الإلهي الدائم . وهو يمجد الاتجاه غير الكلاسيكي في القرآن ، معتبراً أن الارسطاطلية التي هي ثبوتية أساساً ، توجد على طرفي نقيض مع روح الاسلام القريبة جداً من الذهنية العلمية . ويستند في استدلالاته باستمرار على النظريات العلمية الخاصة بالكون والزمان والفضاء . هذا التقليص ذو القاعدة التحتية العلمية للعالم الى الروح هو أمر مخالف كل المخالفة للمثالية لأنه ينطلق من العالم ، فيبدو لنا غير كاف ...

ثم يدخل إقبال عَرَضاً وضمن تحليله ، فكرة رئيسة حيث يقول : « إن الشيء الواقع بالمعنى الحقيقي هو وحده الذي يعي مباشرة واقعه الذاتي » ، ويضيف بعد ذلك أن الكون يبدو له مجالاً وإطاراً مهيأ لنشاط الفكر ، وبذلك فهو يضفي على الوعي قيمة كاملة . واعتقادنا أن واحداً من أسباب ركود وفشل الفلسفة الغربية الحديثة منذ أن كان ديكارت ، انها طرحت منطلقها ، يعني الوعي، كمكوّن أو مؤسِّس للعالم . ولذا فإن مفهوم العالم يختلف اختلافاً جذرياً عن المفهوم العلمي للكون ، وهو يختلف أيضاً عما يمثله في الفهم أو العقل المشاع ، بحيث يصبح المجموع اللامتميز للأشياء التي تؤسسها الذات بنظرتها . أما بالنسبة للعلم والعقل المشاع ، فهناك أولاً العالم بكائناته المتنوعة ومنها الإنسان، الكائن الذي نشأ في العالم. ولا يبدو لنا أن إحدى الرؤيتين مرضية لوحدها، لكنهما متكاملتان وتصفان الواقع المعقد.

إن حركة الذهاب والاياب بين الذات والموضوع الذي هو في صميم فلسفة الوعي الغربية ، لا يمكن أن ترضي تساؤل الانسان في اللانهاية ، التساؤل البسيط الدائم، وأيضاً تساؤله عن معنى ومصير الكون كجهاز منظم سابق لوجود الانسان وشامل له ، وتساؤله عن آخرة ممكنة القيام بعد الموت . إلا أن هذا التساؤل الكوني هو الذي أنشأ في الماضي الأجهزة الدينية . وإن هذا التساؤل الذي لا ينجو منه أي كان بمجرد أن يقتلع من الأرض، ولو الى حين، وعيه المنغمس في شباك الحياة ، هو الذي يمدّ الشعور الديني بصورة من الصور ، وهو تساؤل ديني في حد ذاته وفي مقاصده[11] . فلينطلق خيالي وحسب نحو هذه العوالم التي يوحي إلينا العلم المعاصر بانتشارها الخفي المستمر ، وليعد الى تلك الأزمنة الغابرة حيث لم يكن موجوداً أي نفع للفكر يحمل العالم ، وليسبق المستقبل النهائي حيث يبدو أن كوناً محدداً يمكنه التقلص والتفكك والعدم ، بعد أن محي الانسان من سطح الأرض ، فإن الدوار الذي ينتابني عندئذ يؤيد ويلحق الحدس القرآني الذي هو خطاب جوهري في معنى العالم[12] ، أو على الأقل يجعله معقولاً

---

(١١) قال هيغل في Philosophie de la Religion، ج ١ ، ص ٦٥ « الدين لكل البشر فهو ليس الفلسفة التي هي ليست لكل البشر » . وذكر أن غرضهما مشترك وهو يعارض قصر نظر الوعي الامبريقي والمبتذل .
(١٢) في حين أن الإنجيل خطاب عن الانسان والعالم الانساني .

ومقبولاً ، ويكسوه جدية . ليس أني ادرك مطلقاً نفس الله الشخصي ، بل إني اكون مع هذا الشاغل ، وأشعر بوجود تعال ما.

على أنني أعود سريعاً الى نفسي كوعي. إن زمان وجودي من وجهة النظر الأولى أي نظرة الخيال الكوسمي لا يساوي شيئاً بالنسبة للمليارات السنين التي مر بها تطور الكون . فلا يمكنني إلا التأسي على تفاهتي أو ان اقنع بها ، ويكون ذلك اعقل . لكن انا احمل العالم من جهة أخرى ، ولا يوجد الا هذا الحاضر الذي يربط كياني بالعالم والعالم بكياني في بنية مشتركة ، ونسق من الادراكات المتصلة . إن الكلي ينحصر في وعيي ، وبالنزول إليه فإني اصعد رجوعاً الدرجات التي مر بها الكائن . لا لأن الأشياء غير موجودة ، بل بالعكس إن لها وجوداً اصم سميكاً: يكفي ان نحيل في هذا الصدد على التحليل الجيد العميق للـ ـ في ذاته (en-soi) الذي ورد في كتاب سارتر « الكائن والعدم » (L'Etre et le Néant) . لكن هذا الامتلاء في الوجود هو نوع من العدم وحده نور الوعي يجعله كائناً . في حين ان العدم في مفهوم الـ ـ لذاته ـ (Pour - soi) كما بينه سارتر(١٣) ، هو عدم فاعل يخلق في قلب الوعي ذلك اللاتجانس الذي يدفع في الفكر الطاقة الضرورية لكي يتشكل بها فكراً . ولذا يمكن القول بصورة من الصور أن العالم يستمد كيانه من الفكر. والثابت لا محالة انه يستمد منه قيمته. إن كوناً بدون فكر هو كون فارغ ، وهو فعلاً مجرد مجال متاح لنشاط الانسان ، كما بين ذلك إقبال جيداً .

ويمكن بهذا المعنى طرح أولوية الروحاني الذي لا يعود تقليصاً للمادة الى الروح أو الفكر ولا تقليصاً للعالم الخارجي الى الوعي . إن الانسان مؤسس للعالم ومقيّم له . لكنه ايضاً نتاج للكون وهو كلية منظمة في الكائن . إن الوعي موجود في آن في العالم وخارج العالم ، وهو ظاهرة إضافية وأس في نفس الوقت .

إن جدلية الله تندرج في هذه الجدلية الأولية . لئن أحالت الرؤية الأولى إلى إله خارج متعال ، فإن وجهة نظر الوعي ـ السيد تحملنا خلافاً لذلك على البحث عن الله بالنزول في ذاتنا ، وتتجه لملاقاة الله الباطن . ويقول مارلو بونتي وهو الذي اشعر نحوه بقرب كبير(١٤) ، تعقيباً على الـ « ارجع إلى ذاتك » القول للقديس أغسطينوس، إن الله يصبح في هذا الأفق « ذلك الضوء إطلاقاً ، وذلك النور الذي هو انا في أفضل لحظاتي ... إني أؤسس فعلاً تأكيدي للحقيقة المطلقة والروح المطلقة التي تفكرها على تجربتي الباطنة للحق »(١٥) . إن الله موجود في نفسي لا كفكرة أو كرغبة ، بل كأعمق طبقة من كياني حين أقوم بهذا النزول في نفسي ، كينونتي الحقيقية التي الاقي من حين لآخر بالكيفية التي أماثل فيها إرادتي الخير بأصالتي .

---

(١٣) في الحقيقة المفهومان مقتبسان عن هيغل . انظر الـ Encyclopédie des sciences philosophiques . على ان وضع سارتر للعدم في قلب الوعي بالذات اي في التجربة الانسانية لا يفي بالحاجة لأنّه اهمل مشكل العدم في حدّ ذاته وعلى نطاق تعارضه مع الكائن عامّة .

(١٤) لقد اطلعت على كتاباته الاخيرة المجموعة في Le Visible et l'Invisible (المرئي وغير المرئي) بعد ان حررت هذا الفصل . فزاد قوله تأكيداً لرأيي .

(١٥) Sens et Non-Sens، ص ٣٠٨.

يتكلم الله في الوحي في الرسول كما الجزء الالهي من ذاته الذي يكبر ويتأكد وينسلب ، في تجربة ممتازة هي في آن واحد حضور دائم وميلاد يتفجر، في تلك الأحايين الحادة التي هي أحيان الوحي . يسمو الرسول فوق البشرية العادية حيث يقيم في ذاته ثم يموضع تجربة الالهي المنسابة السطحية عند الآخرين ، لكن الحاضرة لا محالة على ما يكفي ليتلاقى معها الانسان وحتى يتجدد هذا التلاقي كلما ولد وعي في العالم(١٦) .

وهكذا فإن القرآن هو في آن عمل الله والرسول ، الله المتكلم في الرسول ، لا عبر أي جهاز لاواعي مرضي ، بل **كالوعي الانساني مكتشفاً لذاته نواته الإلهية** ، في أعماقه ومباشرة . ويكون الامر مباشراً لانه وقع رفع القناع عن الحقيقة في وعي الرسول ورؤية هذه الحقيقة . فضلاً عن أن قوة التجربة وإيجازهاأعدت بواسطة عمل تاريخي ضخم للروح ، وهو أولاً وبالذات عمل التقليد الديني للانسانية ، وبصورة ادق بفضل مسيرة وعي التوحيد . لا يتجسم الله في الدين بصفته مؤسسة إنسانية او نتاجاً موسُطاً للفكر ، بل إنه يلاصق الوعي الفردي وله القدرة على أن يتكشف فيه(١٦) ، وهو يتكشف فعلاً داخل الوعي النبوي الذي هو وعي فردي ووعي كوني بآن، استرجع الانسانية وجمّع التاريخ السابق للفكر. ولذا، فان التجربة الصوفية تصل الى الإلهي ، لكنها لا تبلغ وحي الله (وقد كان الصوفيون محقين في وضعهم الوعي النبوي فوق انفسهم ، على مستوى لا يمكن بلوغه) . فضلاً عن أنه لا يمكن أن تكون الروح الموضوعية عند هيغل هي الله ، إذ يعوزها الكشف الشخصي في وعي معين .

وإن كان لله ملازمة للعالم ، فليست هذه الملازمة في العالم ، بل تبدأ بدرجات متفاوتة من العودة الى الذات حتى الوحي ، مروراً بتجارب صوفية متكاثرة ، **في الوعي وفي الانا** .

فهل المقصود أن يكون الاله في آن متعالياً لانه يجيب عن تساؤل الانسان ـ نتاج الكون وكائن تائه في لانهاية الكيان ـ بخصوص معنى هذا الكون ، وملازماً لمّا يتجرد الوعي عن العالم ، وينزل إلى ذاته وكأنه نزل في هوة ذات طبقات حيث ينتظم الكل ؟ ويلاحظ مارلو بونتي أيضاً«إن مفارقة المسيحية والكاثوليكية انهما لا تكتفيان ابداً بالاله الداخلي أو بالاله الخارجي ،وأنهما دائماً بين هذا او ذاك » . ويعرف التصوف الأصيل في الاسلام ، الاله الداخلي خاصة ، في حين تستهدف الشريعة والسنة الاله الخارجي . لكن هذه الثنائية تعيد انتاج ثنائية وقع تركيبها في الاصل ، لان حدث الوحي دار طبق خطة لاكتشاف الله في عمق الانا ، وإن محتوى الوحي اي القرآن يقدم إلهاً خارجياً ويريد تأسيسه على دلالة العالم. الحقيقة ان الأمر لا يتعلق بالتردد بين وجهين لله ، ولا بانشقاق انتولوجي في الشخص الالهي ـ إن الله ينفذ إلى أعمق فكرنا لكنه خارج عن العالم الذي دشن زمنيته بعمل الخلق ـ إنّما في الاسلام كما في المسيحية يمكن

---

(١٦) يقول هيغل إن معرفتنا الفورية بالله هي « تنزيل فينا » . « لا يمكن للوحي الايجابي الوحيد أن ينتج الدين ، وكأن الدين نتيجة لعملية خارجية او شيء صنع آلياً وادخل في الانسان . إنه إثارة لما كان كامناً في الإنسان ، ككل شيء يرجع الى الفكر والقانون والاخلاقية ، إلخ.إن الانسان فكر في حد ذاته وفيه الحقيقة . لكن يجب ان يصبح هذا الامر واعياً . إن الفكر شاهد على الفكر ... » . اما عن تحديد المعرفة الفورية كرفض للعقل في معرفة الله والتأكيد على ان « الله في الشعور» فهو يصفه بانه امبريقي ومتدن ولو انه صحيح. راجع Philosophie de la Religion. ص ٧٧ ـ ٧٨ و ٨٧ .

أن تكون حقيقة الله في الذهاب والإياب المُجَذلَن بين داخل الوعي وما وراء العالم . إن هذا التناقض الذي ليس بتناقض هو أساس كل فلسفة للدين تطمح إلى أن تطرح المسألة التالية : كيف يمكن تفكر الله على أنه ليس فكرة انسانية ؟ حيث أن الرؤية الامبريقية الساذجة المرفوعة بالرؤية العلمية ، لها نفس الحقيقة التي لرؤية فلسفة الوعي ، فإنه لا يمكن للحدس بالاله المتعالي إلا أن يطابق أو يجانب الحدس بالاله الداخلي الذي هو أنا نفسي وفي نفسي ؟ وبذا تؤسس وحدة الله على التوتر الذي يدفع ويطرد في آن هذين القطبين المتكاملين والمتعارضين لنشاط الفكر ، فضلاً عن أن الوحدة الالهية مكفولة بوحدة الحقيقة التي تدعم المسعيين .

على أن التفكير الذي أقدم هنا لا يريد أن يقطع الخطوة التي تفصل بين التساؤل الدائم الخاضع للجدلية والذي يمثل بالنسبة إليّ معنى الله ، وبين التأكيد الذي يميز العقيدة لا محالة . لكن التأكيد الذي يقع في الدين هو بالتدقيق هـذا التساؤل يضاف اليه الصبغة التاريخية التي هي ذاتها وفي آن ثقل الماضي ودعوة مجددة الى ذلك التساؤل المميز الآخر وهو الوحي الذي حاولت التدليل على إمكانية حقيقته . والراي عندي أن الله ليس « أثبت الكائنات » يقينية ، سواء كان الله الدين او الله الذي يمكن أن تقودني اليه الحركة المزدوجة للدهشة الساذجة والنزول في الأنا . ويبقى لغزاً مرتبطاً بلغز الكل .

لكن الله أمل لا محالة لأنه إن وجد فهو موجود إلى جانبنا . نحن نتعلق بالأرض التي انبثقنا منها، ونحن وحيدون في لامعدودية الواقع . ويقذف بنا بصرنا فورا في اتجاه اللانهاية، فيمـدّ جسمنا ويمنحه أبعاد العالم . ويسبح في سماء مرصعة بالنجوم ، ويطيل النظر في السماء وكأنه يريد استفهامها قلقا : هل أن السماء خالية حقا وهل ليس لنا أي رفيق من الروح ؟ وبذا تكون نهاية الانسانية نهاية الوعي حقا والمأساة القصوى في مسرح الكائن الأعمى الأصم . على أننا ابناء الكائن الذي ميزنا من جهة أخرى في ذاته من خلال الوعي . إن نهاية الانسانية تكون ايضا نهاية فوضى كبيرة والعودة الى الكائن اللاممیز يمكن أن تكون عودة الى السكينة والراحة .

وهكذا فمن هذه الوجهة يوضع الأمل في الله ، على أساس من التشاؤم الكوني الذي يجعلنا نواجه الكون في مبارزة جذرية في حين أن غياب الله يمكن أن يكون مصالحة مع الكائن والكل ، خلافا لذلك . وحين يطرد العقل الله في الموقف الأول ، فلا يبقى سوى الشعور المر بالعبث الذي حللته بعض التيارات الوجودية أو الرومانطيقية[١٧] . ويصبح العبث أملا وقعت خيانته ، ويتحول الى تأليه الانسان .

ويلاحظ نفس التشاؤم في فلسفة الوعي ـ السيد المؤسس لعالم الأشياء . وعند ذاك لن تعود العزلة تشبه الرعب ، كما عرّف به باسكال ، لكنها شعور بالمسافة اللامتناهية التي تفصلنا عن الأشياء . إلا أن الله يكفلها لامحالة ويسيطر عليها ، وهو منا لأنه روح ، وهكذا يتم

(١٧) يتحدث بولتمان (Bultmann) بحق عن « علمنة الدين في الفلسفة الوجودية الحديثة التي توجد صيغتها القصوى عند سارتر » . Histoire et Eschatologie ، ص ٢٠٠ .

التواطؤ بين الانسان والله . لكن هنا أيضاً المصادرة التي تنشئها الفينومينولوجيا عن انفصال أشبه بالعداء بين الإنسان والموضوع ـ أو الطبيعة كمجموع الموضوعات ـ تبدو لنا راجعة لإدراك خاطىء للواقع الإنساني على الأقل. والواجب ان نعترف بأن الدين يؤسس هو ايضاً جزء من أمله في الله على مثل هذه التشاؤمات ، وعلى انفصال معين بين الانسان والعالم . لكنه يحوي من جهة أخرى عناصر من هذه الحكمة الخاصة بالعقل المشاع التي تجعل الحياة مقبولة وتجعل من كينونة ـ الإنسان ـ في العالم شيئاً ما كأنه إحسان .

III

ولنعد إلى القرآن الذي هو قلب الإسلام . حقا إن القرآن موضوع مظلمة كبيرة من جانب الغرب . مع أنّه لئن كان محل عناية افكار عميقة في ماضي الاسلام وهبته حياتها أو عقيدتها ، فذلك لأنه يحوي شيئاً ما . الحقيقة أن القرآن لا يقبل الترجمة ، لأن كل ترجمة تفرغه من شاعريته ومضمونه والوزن الذي شحن به الكلمات ، وتجرده من محيطه الروحي الآخاذ(١٨) . وليس المقصود هنا الرجوع الى تلك الفكرة القائلة بانه كثيراً ما مزج الوعي الاسلامي بفكره ولغته وحتى بحياته المعجم القرآني الى درجة أنه منحه كثافة دلالية تضيع في الترجمة ، حيث أن شبكة التشاركات الحميمة قد تكون انهارت . فاذا كان هذا الأمر حقيقياً ، فمن الحق ايضاً أن العادة خدرت نظرة هذا الوعي على القرآن .

لعل القرآن لم يبتكر اللغة العربية ، لكنه صاغ لغة خاصة به واثرى اللغة التي سبقته ، يقول محمد أركون « إنه يجب اعتبار القرآن في كليته بصفته نسقاً من العلاقات الداخلية » . ويضيف قائلا : « الواقع أن الخطاب القرآني هو في آن توزيع موسيقي ودلالي لمفاهيم رئيسية مستمدة من المعجم العربي المشترك الذي طُوِّر تطويرا جذرياً لعدة قرون »(١٩) . وهكذا فلكل كلمة كثافة نوعية يمدها بها السياق ، وهي تنعكس على الكلمات الاخرى وتجعل من الخطاب القرآني كلية متلاحمة . يبدو لي مثلا أن كلمة هُدَى المفضلة لديّ ، متناهية الثراء خطيرته ، وكذلك كلمة سَبَّحَ وحَمْد وسُبْحَانَ ورحمة ...

ويبدو لي أن التحليل البنيوي اللغوي الذي يدعو إليه أركون والذي يجرّبه هو تحليل خصب . لكن مهما كانت هذه الطريقة متفهمة فهي طريقة علمية لم تقم الا بترجمة وتقسيم ما شعر به الحدس منذ زمن بعيد دون شك ، الى لغة واضحة، يعني تدارك تأخر التحليل على الحدس . الحقيقة أنه يجب اعتبار الكلمات رموزا قبل اعتبارها علامات . والحقيقة ايضا أن

---

(١٨) إن أغلب الترجمات المعروفة تافهة في أغلبها. وقد حاول بعضها نقل اللهجة القرآنية المؤثرة، لكنها محشوة بالنقائص والمعاني الخاطئة وحتى المقلوبة. علماً أن اللغة الفرنسية وفقت في نقل الانجيل وشحنت بعض كلماتها بالعاطفة الدينية ، فكان لها تاريخ في مجال الشعور الديني. لكن الإنجيل ترجم بروح الايمان، ضمن محور وفي عصر كان خلاله بمثابة الروح الثقافية .

(١٩) Comment lire le Coran مقدمة لترجمة كازيمرسكي (Kasimirski) ، ص ١٦ .

اللغة القرآنية على صعيد علاقتها بالوعي هي لغة ذات بنية ميثية ، وان للرمزية والعمل الاسطوري أخيراً نوعيتهما في القرآن، وتشترك في ذلك الكتب المقدسة الاخرى ـ حيث ان القرآن أنشأ تقليده اللّغوي الخاصّ ، فترتبت صعوبات من نقل لغة التوراة اليه ودمجها فيه ، وهي اللغة المأنوسة في اللغات الاوروبية[٢٠]ـ إنها لظاهرة جديرة بان يشار اليها وأن تسترعي الانتباه . وتريد محاولة محمد أركون فهم التلاحم الداخلي للنسق القرآني ، والتكفل بالنهوض به « بصفته وثيقة شاهدة للوعي الكوني » ،والبحث ضمن ثقافة توحيدية ـ ينبغي تحقيقها ـ عما يؤيد راهنية الرسالة واستمرارية تأثيرها . يبقى موضوع المستند الذي تحيل عليه الرسالة القرآنية ، وهو يتجاوز اللغة ويتجاوز التاريخ ويتجاوز الاسطورة[٢١] . إن أركون يجاري تيارات فكرية غربية هامة ، متحدثا عن التوفيق بين الانسان والتعالي أو « إعادة تركيب الوعي » . لكن خشيتي كبيرة أن يكون هذا التوفيق توفيقاً بين مفهوم ومفهوم آخر . ولِمَ هذا المفهوم بدل ذاك، ومن أين جاءت هذه الضرورة؟ يبقى جوهر هذه القضية في رأيي ميتافيزيقيا ، ويُردّ إلى موضوع الواقع السميك فيما ـ قبل او فيما ـ وراء اللغة .

ويتمثل ثراء القرآن ان ما يدركه نظرنا الحالي كرمزي قد ادركه القدماء على نمط الإشارة والتطابق المباشرة بين الدال والمدلول. وينشأ عن المضمون الباطن المشترك بين النظرتين قيمة ودوام الرسالة، ويقرب الدين من الفلسفة مستنداً إلى الحيرة المجردة للإنسان العادي. إنه ما نحوه يتوجه الاستفهام الذي هو خارج الاستفهام ، لكنه مؤسس لا محالة بصفة جزئية لدوام هذا التساؤل وجدليته: إنه المطلق. ذلك «إن الذي لم يوسع صدره ولم يتخلص من المنتهي ولم يتأمل في المنطقة الاثيرية الساكنة للروح ، ولم يستمتع بها ، والذي لم ينتبه فيه شعور الفرح والهدوء بالأزلي ، حتى ولو كان في شكل غامض للرغبة ، فانه لا يمكنه امتلاك ما نحن بصدده هنا »[٢٢] .

والحد الأدنى بالنسبة للفكر المحايد أن يكون القرآن عملا عبقريا ، وقمة للفكر ، حيث ان تخيله الكوني والاخلاقي والتاريخي مذهل تماما . والحد الاقصى هو اليقين المقرر للوعي الساذج أنه كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكة . والطريق الوسطى بالنسبة للعقل المتفهّم هي تلك التي تتجاوز هذين الطرفين: إنها طريق ميتافيزيقية اساساً، وهي تؤيد وتسبق كل طريقة للقراءة . ان القراءة اللغوية والانتروبولوجية الرئيسية قطعا بالصورة التي اقترحها اركون ، تأتي في مرحلة ثانية لتخصص في الاتجاه القرآني ما هو في الواقع مسعى أوّلي شامل. وبعد هذا ، يجب رفع الصبغة الأسطورية ، ورفع مستوى التفسير ، وإدراك النظرة العميقة للدّلالات الحقيقية . ولذا ، فان أهم « لحظة للقراءة » هي اللحظة الميتافيزيقية حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الانسان في حركة جدلية من العلاقات .

---

(٢٠) القول إن القرآن شوه الاحداث التي ورد ذكرها بالتوراة ، ناشىء طبعا عن نظرة قصيرة للأمور . لان القرآن اقتبس من العطاء الاسطوري المشترك للضمير الديني وصاغه بطريقته المعادلة لطريقة التوراة على صعيد الحقيقة .

(٢١) الاسطورة شكل معبر لكن على ماذا يعبر ؟ وهي تعبر عن الشعور الديني لكن لِمَ هذا الشعور وما الداعي اليه ؟

(٢٢) Hegel في Leçons sur la Philosophie de la Religion، ج ١ ، ص ١٦.

«وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين . لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدّنا إن كنا فاعلين» (سورة الأنبياء: ١٦ و ١٧). نكون هنا مع العلاقة الأصلية بين الله والعالم بصورة تامة ، وبمركز قضية الخلق ، وبصميم طبيعة الله بالذات . وقد تحدث سارتر عن الخلق بصورة نافذة منكرا إياه ، إذ كيف يمكن للذاتي المنحصر في نفسه بالضرورة أن يتصور الموضوعي والغيرية ، وهما غير قابلين للتصور فكيف بالتحقيق ؟[٢٣] لكن الخلق بالنسبة للقرآن ضرورة مدرجة في الله ، فلو كان عملاً مجانياً أو مجرد نشاط اعتباطي (لهو ولهو عبثي) ، فإن الله الذي هو نشاط دائم للروح ، و علاقة مباشرة من الذات الى الذات ، ولانهاية المعرفة ، قد يكون وجد في ذاته مجالاً لهذا النشاط بلا تالٍ نعني النشاط الباطن : إنه الكائن المستقل الحق . ولذا فان الله خلق العالم لسبب رفيع ولغاية ما ، تعود الى الغيب ، وأعطى معنى لمصيره ومصير العالم. فهل أن هذا الخلق هو كذلك؟ منطقياً لا يمكن ان يكون سوى ولادة وذات تنسلب، تبقى ذاتا وتصبح ذاتاً اخرى في آن واحد . ينبسط الله ويتميز عنه العالم، لكن مع المحافظة على ارتباط أصلي به هو ارتباط الهوية المشتركة . إن الأشياء والدواب تلهج بذكره بلغة لا يفهمها البشر كما ورد في القرآن . وهو يعني بذلك أن العالم غير ـ الانساني يخضع له كقوة ويعترف به في نفس الوقت ، كأن له عقلاً خفياً. هذا العقل الخفي الذي ليس كذلك، هو بالفعل صلة الله بالعالم.

وبخصوص الخلق يعتمد القرآن أسطورة سفر التكوين ، لكنه يثريها إثراء عظيما بحسه الكوني الخاص ، ورؤية أوسع وأكثر حدسا لحركية الخلق . تصبح السحب المذكورة في التوراة سماء غازية ، والنواة الأولى . ووقع الحفاظ على الأيام الستة بعد عقلنتها: اذ راحة الله من باب التشبيه . إن الخلق قضية كبرى لا محالة: يشهد انتشاره العظيم بعظمة الله وعزه . ويعني الشعور بذلك تقدير الخالق حق قدره . « وما قدروا الله حق قدره ، والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ... » (سورة الزمر ، ٦٧). إن الله أسمى من العوالم قطعا ومن العالمين كافة أي من جملة الكائن الحايث ، وهو غني عن اعترافها لغنائه بذاته ، ولحياته هو كروح التي هي عمل لا يسبر مداه ولا يعرف (تتضمن كلمة غني كل هذه المعاني) . لكنه في حاجة بصورة ما الى الانسان لأن الروح وحدها هي التي تعترف بالروح . وقد سبق لإقبال أن لاحظ العمق الرمزي لخطيئة آدم وطرده من الجنة: إنه ميلاد الحرية ومخاطرها وعظمتها وشرودها. لا يلح القرآن على الخطيئة الاصلية لانه كان ضمن افق غايات الله. وخلافاً لذلك، هو يلح على قيمة الانسان . ويتصور الملائكة محيطة بالله مسخرة لعبادته . إنها ترمز الى الصفاء المطلق والايمان المطلق لكنها تابعة ، ولا إرادة حقة لها . وهي تشهر بالانسان المقبل كبداية للفوضى على الأرض وقدرة لتحدي امتلاء الله بذاته ، في حين أنه لحدئذ كانت الروح تتأمل ذاتها في قدسي أبدي . لكن الانسان بنقائصه له شرارة المعرفة والتمييز . ولذلك فان الله قد بوأه منصباً أعلى من منصب الملائكة وأشركه في علمه . وهكذا كان الله في حاجة الى الانسان والى استقلاله ، وكان على الشر ان يظهر ويدخل في لعبة العقل الانساني ضمن انبساط الكائن . ولذا فان الله لا ينكشف الى العالم الذي تربطه به روابط

---

(٢٣) L'Etre et le Néant (الكينونة والعدم) .

حميمية بل الى الانسان الذي له القدرة على إنكار وجوده .

وإن كانت الأشياء على هذا النحو فإنها فضيحة ميتافيزيقية قطعا لا مثيل لها ، أن يُنسى الله لكي يُنكر من ثم. إن هذا الانكار هو الكفر بعينه ، وهو مجرد عدمية لله ، لأن الله يبحث عن تحقيق وجوده في الانسان وعن الذي هو كرفيق للروح . وقناعة الله شديدة اللهجة المتفجرة في كل آية من آيات القرآن ، تتحول هكذا الى غضب يعادل الرهان الكوني القائم ، وهي التي تعطينا وصفاً مرعباً عن المعاد . لامنازع في العنف الوارد بالقرآن . لكن السياق التاريخي لايفسره الاتفسيراً ثانوياً ، مع أن المصير النهائي للانسان يكتسي دلالات أعمق مما يظهر لأول وهلة . إن المؤمنين مؤبدون في رحمة الله ، أما الكافرون فلا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم . وسيتوقف الزمان والتاريخ بنهاية العالم . وتستحضر اللوحات الاسكاتولوجية الى تفكك الكون المادي الذي يفقد بذلك كل تنظيم ، فينقلب نظامه الاصلي . وتعود الازلية الى الاستقرار من جديد ، ويتحلل هذا الكون دون أن نعلم هل يعاد خلق عالم آخر أزلي حيث تتسع الجنة سعة السموات والارض ، او ان الكلّ يرجع في الله ويكون تحت بصره . ويزول الزمان على كل حال ، وتتطهر محنة الشر ، لكن حدث امر ما ، حدث أو تاريخ لا رجعة فيه . إن هذا المشروع يتجاوز الانسان كثيراً مع أن الانسان عنصر هام فيه ، علماً أن الخلق قد تم كلمح البرق ، وتمت الدراما . لكن الله أو الكائن المطلق حقق جدليته وضرورته الداخلية.

يوجد في هذه الرؤية القرآنية لمغامرة المطلق أكثر من مظهر درامي ، قاع مأسوي . يحل الموت في الدراما كل شيء ، ويطهر كل شيء ، أو اننا نأمل ذلك على الاقل . لكن شيئا ما قد جد في هذا المقام ، واستمر في أعلى مستوى من الأزل . **وهكذا يوجد رعب لا يكاد يطاق في الدين** . ينتصر الخير آخر الامر لكن ليس في السكينة الأزلية التي نحب أن يخلد إليها. وهذا يعني أن المأسوي الموجود داخل الوجود البشري يقيم اسّــه في المأسوي الدائم للمطلق الذي يشكل الكائن. لكن وجهاً آخر للأشياء في المناداة القرآنية، نعني الأمل في الخير وروح هي سلام . ولا يؤسس النداء القرآني الا على امل السيطرة على الثنائية المسجلة في صميم الكائن عن طريق الايمان والتوبة. إن المأسوي والشقاء موجودان ولعلهما أبديان ، لكن الخير موجود فعلا وغالب. ثم إن هناك دائما الأمل باقرار الخير وحده ونهائيا حتى تستقر الامور . وخلافا للمسيحية ، فان النجاح المتعالي غير واضح في هذا المجال ، فهو إما نجاح جزئي أو كلي ، وفي الحالتين فهو مقذوف فيما وراء التاريخ . ولعل من المشروع القول إن ذلك انسلاب كما فعل هيغل وماركس ونيتشه خاصة، لكن ينبغي القول أيضا أنّ المقصود هو مصالحة عامة وليست مصالحة بين البشر فيما بينهم وبين طبيعتهم فقط ، بل هي مصالحة لكافة تركيبات الكائن ولكافة الانفصالات . يؤسس يوم الحساب الحياة الاخلاقية في هذه الدنيا ، لكنه عودة الى الله لامحالة في حد ذاته . فان كان هدوء القرشي الكافر ناتجاً عن اقتناعه بأنه لا وجود لشيء بعد الموت – وهو ادعاء معقول لكنه صادر عن قصور عقلي – فإن سكينة المؤمن ناتجة عن ذلك الفرح النشيط الذي يمتزج بعنصر من اللايقين ، بأنه عمل صالحا وأنه ملاقي الله . إن هذه الرغبة النبيلة موجودة في اعلى درجة عند الرسول الذي نطق عند النزع الأخير بآخر كلمة له : **الرفيق الأعلى** ، وكان ذلك حين جدت المحنة القصوى التي لا تطيق لمخادعات ، وحيث يشاهد المرء حقيقته وحقيقة الحياة .

ولم ينفك يدعو الى الصعود ليلاقي حقيقة ذلك الذي عمر كيانه كامل حياته ، والذي رافق حياته وهو نبي وسيكون رفيق الأزل وهو إنسان .

هكذا تستقر وتتجسم في الاسلام فكرة الرفقة بين الانسان والله، وتشاركهما أو تحالفهما الأساسي فوق الطبيعة وفوق الكائنات الأخرى، ويترتب عن ذلك وعلى مستوى تاريخهما المشترك نسق متشعب من العلاقات حيث يستدعي الانكار اللعنة والوعيد ويستدعي التسليم بوجوده شكر الله ونعمته . وبعد ، فالله وسيط الانسانية : فيه وبه يتعرف الانسان عن الانسان ، وما انفك القرآن يكرر ذلك ، كما أنه ثبت تاريخياً أن فكرة الله أبرزت فكرة الانسان التي كان يعسر إدراكها عند البشرية القديمة . وباقرارها في صلب تعاليمها ، فقد كشفت اديان التوحيد من النبوية اليهودية الى المسيحية الى الاسلام ، الانسان لنفسه ككائن ، واقتلعته من انسحاره البيوسوسيولوجي.

إن « قراءة » القرآن هذه جزئية ومنقوصة كثيراً دون شك ، انّما تبغي العودة الى طلاوة النظرة وتريد في آن ان تكون محاولة للتعمق ، بمعنى تعقل أبعاد هذا الكتاب وحقيقته . وهي لا تنشىء الموافقة التامة التي تصنع الايمان ولا تنتج الشعور والحب ، لكنها تجعلهما ممكنين بالنسبة لانسان اليوم . وهي تدعو بالخصوص الى التأمل ، وتفتح القلب والفكر ، وتستأنف مع النّص بحثاً مشتركاً لامتناهياً يبعث فينا التأثر .

IV

نرى الآن ضروريا التفكير حول روح الاسلام ومصير مؤسسه بالفعل ، بالاعتماد على عنوان شهير لتأليف لهيغل الشاب وهو «روح المسيحية ومصيرها » (L'Esprit du Christianisme et son Destin) . لقد ابدى في هذا الكتاب رأيا عن اليهودية والمسيحية ، وقابل بينهما .

كان لدى ابراهيم جد الشعب اليهودي بذرة لروح اليهودية . قطع ابراهيم روابط الحب والأسرة والارض ، « لم يكن يريد أن يحب » . وقد حكم على نفسه بالنفي من بلاد كلدان فلم يتعلق بأي مكان بذلك الذي يصنع حياة البشر كالوطن والأرض والشغل، والرباط البهيج بالطبيعة : « كان ابراهيم يجول بمواشيه على أرض بلا حدود – كان غريبا على الارض كما كان غريبا بين الناس»[٢٤]. وقد علق هيبوليت (Hyppolite)[٢٥] تعليقا رائعا على هذا العمل الفني، فقال: إن هذا « العداء إزاء كافة القيم الحيوية » يعادل إقامة علائق موضوعية بين العالم والانسان . ذلك أن ابراهيم لم يطع إلا الواحد السيد الذي هو خارج الطبيعة . واقر هيغل بعد ذلك[٢٦] أن فكرة الواحد وهي نطفة التوحيد، كانت مرحلة أساسية من تاريخ العالم إذ اقامت موضوعية الطبيعة طاردة منها الالهي حتى لو كان ذلك تفقيراً للشعور من وجه آخر .

---

(٢٤) الفصل الاول بعنوان « روح اليهودية » ، ص ٦ _ ٧ من كتاب L'Esprit du christianisme et son destin

(٢٥) Introduction à la philosophie de L'Histoire de Hegel

(٢٦) كتابي الفينومينولوجيا وفلسفة التاريخ .

وخلافا لذلك ، فقد ثبت رأي هيغل الشاب على هذه النقطة الاخيرة . إن الاله الواحد هذا الرب الغيور سيخضع خضوعاً كلياً ذرية ابراهيم ضمن علاقات السيد بالعبيد . فكبرياء الشعب اليهودي أن يبقى قطعا المفضل الوحيد لهذا الاله . لكن تاريخه كان تاريخا مغلوطا غير سوي أو يكاد . « لقد تحققت اشياء عظيمة لفائدة اليهود ، لكنهم لم يقوموا هم انفسهم بأعمال بطولية . فمن اجلهم نزلت على مصر كافة أنواع الجوائح والكوارث » . ولا يمكن للمواطن الحر أن يولد حيث يمن الله بكل شيء ، ولا كذلك الفرد الاخلاقي الحر . والله نفسه « لا يتصف بأنه حقيقة بل موضوع لامر آمر ... لأن الحقيقة هي الجمال ويمثلها الادراك ، فالطابع السلبي للحقيقة هو الحرية » . وقد تردد الشعب اليهودي بين عدة أوضاع ، وعرض له ان ابتعد عن عقيدته لما اتصل بالانسانية المشاعة ، لكنه كان يسترد ذاته ويرجع إليها حال مهاجمة ربه . وفي المرحلة الأخيرة من حياته القديمة ظهر أنبياء لإحياء الرّوح القديم ، ونفثوا شعلة في حين أنه كان ينبغي محو الماضي ، و « اطلاق روح جديد من أعماق الحياة » . كانت تلك مهمة يسوع الذي قدر له أن رفضه شعبه .

يرى هيغل في الفكر اليهودي انفصاما عن الحياة لم يعهده الفكر اليوناني . وهكذا تعارض الحياة معارضة أساسية التفكير والعقل وتشيئة العالم الضرورية تماما لميلاد العلم . يمكن اثارة الجـدل حول هذا التحليل المصبوغ بالرومانطيقية، وحتى بخصوص الفكرة اللاحقة عن التوحيد كلحظة في تشيئة الطبيعة. فضلا عن انه يمكن أن يلاحظ من حيث النقد التاريخي أن هيغل يحلل الأساطير كأنها لم تكن كذلك . فهل كان حقا هناك فرار من مصر أبدا ؟ وما القول في سلوك يوسف الذي ينحو عليه باللائمة ؟ ألم يكن نقلا وإسقاطا للواقع الشرقي ؟ نبدي رأينا قائلين في هذا المجال إن المصير الاستثنائي للشعب اليهودي شقاء كبير أفرزه التوحيد. وقد أبقت عليه التربية الأخلاقية أكثر من التربية العقلية للانسانية التي كان رائدا لها، حبيسا لربه وهويته، وقضت عليه بالبقاء . وبخاصة ، إن التوحيد نفسه يقيم انفصاماً بين الانسان ونفسه ، بين الانسان والعالم (العالم كمركز للحياة لا كطبيعة معقولة) ، وهذا ما نجده في المسيحية كما في الاسلام . ان قادة الشعب اليهودي لقنوه التقوى ، ومعنى الوفاء ، والشعور بالحق ، لكنهم حملوه أغلالاً لا إنسانية . وشهُر الأنبياء بشدة بزلات الشعب اليهودي ، الزلات التي تبدو لنا خلافا لذلك أنها تترجم عن رغبة في العيش في عالم البشر ، والاتحاد بالآخرين ، والعودة الى المصير المشترك . إنها مسؤولية كبرى خيرا وشرا ، وسعتها جدلية التاريخ الى جزء كبير من البشرية . ان الروح اليهودي هو الوجه الدّيني والايديولوجي بل المتعصّب داخل فكر الانسان ، وهو في آن محرك للتاريخ ، وشعور بالحقيقة ، ورفض لاصالة ما ، أي رفض لحياة عاقلة .

اراد يسوع مصالحة شعبه بالحبّ . لكن شعبه رفضه فاتجه الى الافراد . « كان في إمكان يسوع إما ان يشارك شعبه مصيره فيحقق طبيعته التي خلقت لكي تحب تحقيقاً منقوصاً . أو انه يعي طبيعته لكنه لا يمكنه تحقيقها في العالم» ومصيره انه لم يكن له مصير تاريخي ، لكن «الهروب من المصير هو أكبر المصائر» . إلا أن هيغل تمادى يقول إن النجاح الموضوعي بالنسبة للانسان، نجاح رسالته بين شعب أمر رئيس: «بالنسبة لكل حالم لا يهذي

إلا لذاته ، فالموت محلّ ترحاب . لكن الذي يحلم بأشياء كبيرة لا يمكن أن يتخلى دون ألم عن الركح الذي كان يريد الظهور عليه.مات يسوع مقتنعاً أن أفكاره لن تؤول إلى الضياع، ونحن نأمل ذلك . الواقع أن الكنيسة اعتمدت كلمة يسوع وجسمتها ، وتقبلها التاريخ . فأسس الفشل التاريخي للرجل في حاضره ، الانفصال بين الدين والدولة ، بين الملكوت وهذا العالم ، بين الطهر والحياة ، وهو ما ستطوره المسيحية .

وصولاً الى الاسلام والى مصير مؤسسه الذي يبدو هنا ايضاً بذرة لتطور الأمة المقبل ، فاننا نجد بصورة عامة القرن الأول من وجود الاسلام يطرح كفترة حاسمة وكأثرى الفترات وأكثرها جاذبية من الوجهة التاريخية والانسانية ، إذ كانت ارفع قيمة ونتائج من عصور « البهاء » التي تلت .

ويهم بداية أن نعيد الاعتبار الى القرشيين . كانوا عرباً أصيلين لكنهم كانوا أكثر وعياً وأكثر ذكاء وأكثر إنسانية من الجموع البدوية . كانت لهم قدرات أخلاقية وفكرية استثنائية ، ودائماً ما ينطلق التاريخ من هذا الأس . لم تكن روما سوى قرية من قرى أخرى اتصفت بذات الهمجية. لكن كان هناك شيء ما في الفكر الروماني يمكنه أن يتطور قطعاً في يوم ما الى رسالة حضارية ويتحول الى امبراطورية العالم. إن هذه المزايا القرشية ـ التي كانت تعوز جيرانهم وحلفاءهم من خزاعة ـ يظهر أنها كانت العقل والاعتدال وروح المبادرة وحس الاجتماعية . وهي تبدو نتيجة لتحول الشخصية الاساسية لأناس كانوا بدواً في الماضي . لكن القرشيين لم ينفصلوا عن بقية العرب الذين وإن كانوا فضلاً عن ذلك عاطفيين وعنيفين ، أو لأنهم كانوا كذلك، وضعوا الحِلم في أعلى درجة من درجات الفضائل، يعني السيطرة على النفس والحياء والتضامن القبلي الذي كان أخوة وصداقة.

كان للرسول فضائل قبيلته . ولا يمكن تصوره في قبيلة أخرى غير قريش . ولم يكن ليأمل النجاح على أقل تقدير لولا ذلك.لقد وهب نفسه لله ـ وهو معنى كلمة أسلم ـ واتصف بالشجاعة ورباطة الجأش والشدة الضرورية (لانها كانت لازمة وكان المسيح أيضاً مثل إبراهيم شديداً ولو بصورة أخرى) للوقوف في وجه عشيرته . كانت دعوته في مكة عذاباً طويلاً لطفته ثقة ودعم بعض الأنصار منهم زوجته وابن عمه علي وأبو بكر وعمر العظيم في وقت ما . لكن لا ننسى كذلك أن دعوته أصبحت ممكنة لاعتدال قريش وقوة الرباط العشائري. خرج طريداً الى الشعاب المحيطة بمكة ، وقد أيدته حركة رائعة إذ تضامنت معه عشيرته من بني هاشم الذين كانوا في أكثرهم من غير المؤمنين. وقد دعا رجل غريب عن هذه العشيرة لكنه كان رجلاً عاقلاً هو هشام بن عمرو ، مع غيره الى وضع حد لهذه النزاعات الممزِّقة باسم الانسانية وحباً في روابط الدم والحياة، وانتفاضة رحمة وعقل . ولم يحاول القرشيون أبداً قتل النبي بصورة جدية، ولم يقتلوا أحداً أبداً ، بالرغم من أنهم ارتكبوا بعض أعمال العنف تجاه العبيد أو بعض الضعفاء .

بين أعداء النبي كان هناك حمقى وطامعون في السيادة ، لكن أغلبهم استنكر عمله دون تعصب . وبالفعل فانه يجب الاعتراف أن دعوته هددت من الوجهة الاجتماعية بتفجير هذه المجموعة التي كانت في حالة نشوء لحياة متمدنة . ومن جهة أخرى ، كانوا متعلّقين بآلهتهم ،

وهذا أمر جدّ مشروع. كانوا يعترفون بالله كإله أسمى وسيد للكون، وكملك سماوي لكنهم لم يروا عيباً في الاشراك به بدرجة اقل، بآلهتهم القبلية، او آلهة شبه الجزيرة عموماً ـ إذ سبق توحيد الجزيرة التي كانت مكة مركزاً لها من حيث الدين. فلم الانفصال عن الأجداد؟ ولم تمزيق روابط الحب ؟ ألم يكن التوفيق ممكناً بين المتطلبات الوطنية وطمأنينة الحياة المتزنة المستقرة وبين هذا النداء من الأعماق ؟ كانوا يناقشون ويفكرون ، وغالباً ما كانوا يفعلون ذلك جيداً ، وقد امتلأ القرآن كله بضجيج جدلهم. ولا بدّ انه قد عاش أكثرهم رصانة مأساة هي مأساة الانقلاب الذي يهز القيم الأكثر وثوقاً . كان تشككهم ، ميتافيزيقيا ، تجاه حياة آخرة بحيث أن الجسم الذي يعدم مادياً يعاد تركيبه له ما يبرره . وبعد خمسة عشر قرناً ، يعود الفكر البشري الى ذلك أو يتجه إليه على أقل تقدير . لكن تلك كانت عقلانية من الدرجة الأولى لم تتساءل عن شيء ولم تكن فتحاً وتجاوزاً . ولم تكن كذلك مجرد حيوانية ولا غياباً للفكر . كان الدين في نظرهم مرتبطاً بالحياة فكان يستهدف درء القوى المعادية ومرافقة الوجود الاجتماعي وليس سبر أعماق السماء .

هكذا وبصورة من الصور ، أعاد الرسول مسيرة ابراهيم . فقد خاطر بحياته وقلب حياة مواطنيه منفصلاً عن تقاليد شعبه ، ومزق الروابط الجماعية وروابط الحب باسم حقيقة علوية شعربها وعبر عنها بقناعة قوية جداً . يبدأ القرآن بمهاجمة الالهة القومية التي لم تكن حصرية . فضلاً عن انه هوّد واضفى صبغة كونية على «الله» شبه الجزيرة . الى عرب كان تراثهم الرّوحي ، الموحد بعد والأصيل حقا ، يدور حول تاريخهم القريب ـ نعني ايام العرب ـ وحول شعر دنيوي جيد كان يعبر تارة عن مثل انسانية منبثقة عن التربة وطوراً عن ثورة الأنا الغامضة، فقد عرض النبي كأجداد روحيين الآباء اليهود أي غرباء تائهين في غابر الزمان . وجملة القول كاد القرآن أن يستلب الشخصية العربية ويقضي عليها بغية إلحاقها بالعالم اليهودي . ليس ذلك بمشروع واع قطعاً قام به الرسول لأنه عكسا لابراهيم هيغل ، كان لمحمد تعلق بعشيرته لا ينبت ، وكان له مع ذلك معرفة عميقة بعالمه العربي . لكنه كان هو نفسه مستلباً باليهودية طالما استبطن حقيقتها . لا منازع في شعوره بالنقص إزاء التكبر اليهودي: انه الأمّي المقصي عن النعمة وتحديداً فباستدراكه لذاته ، طارحاً الاقصاء كفضل جديد، وبقلب معطيات القضية، أسس نجاحه. كان منقطعاً كل الانقطاع لشعوره بالحق، وكانت تؤثر فيه خشية الخروج من التقاليد الحقة . وها هو يهلّل لفكرة مقابلة أصحاب الكتاب الأصيلين بالمدينة، أكثر مما يهتم بمقابلة مخاطبين أكفاء. لقد أفرد الرفض اليهودي وعرّب فأنقذ بالتالي الاسلام ومصيره المقبل . أما الاكتساح الرهيب الذي شنه على اليهود بالمدينة ـ وهم الذين جسموا في نظره اليهودية كما تراءت له ـ فهو يفسر بحقد شخصي هو عكس حب خاب، أكثر مما يفسر بتعصب إيديولوجي مجرد . إن غضب الرسول المدمِّر تجاه اليهود هو خاصة الوعي بأنه كاد ان يفقد روحه من أجلهم ، وكاد أن يضيّع الروح العربية لصالحهم ، وأن يخون شعبه بصورة من الصور .

وهكذا بدأ الرسول نشاطه بتمزيق روابط الحب وانتهى بعودة الى العروبة اي

بمصالحة . لكن تصور ابراهيم عند هيغل الذي هو شبيه بما كان عليه الرسول في بدايته ، جدير ان يعاد تقييمُه وفحصه . لقد سحرت رومانطيقية المحسوس ورومانطيقية عبقرية شعب، أي شعب، هيغل كل السحر، فأساء فعلاً إدراك ما كان من عظمة كاملة في القطيعة عن عالمه بالنسبة للمصلح. لئن كان ابراهيم قطع الصلة مع ماضيه، فذلك لأنه كان يحمل الوعي بحقيقة متعالية وبعالم العلاقات الإنسانية المقبل، وهكذا اراد القرآن أن يعتبر ابراهيم لا كجد لجنس معين، ولا مؤسساً لدين وضعي معين ، بل كباحث حر عن الحقيقة لا بجامل والنموذج والجد الروحي والفكري لجنس أحبّاء الحقيقة والباحثين عن الله . لكن وضمن السياق التاريخي القرآني، هو ايضاً جذر الأمة العربية، وهو الوسيط الذي يحرر الشعب العربي من انتفائه، وهو الذي يعود الرسول بفضله إلى العروبة دون أن يقطع مع الحقيقة. ويأتي القرآن في مرحلته الأخيرة الى الاطلال على التنزيل كافة. هو يمجد ابراهيم ويبتعد في آن عن اليهودية ويعود إلى النهل من العروبة. فيمكن القول إن إبراهيم هيغل ليس ذلك الذي وصفه القرآن. وانه لئن بدا الرسول كثائر معزول مثل ابراهيم هيغل، فقد انهى رسالته بالتصالح مع عبقرية شعبه بواسطة ابراهيمه هو فعلاً.

إن مصير الرسول في القطيعة مع القاعدة القومية، قاعدة مكة أولاً وبالذات، وايضاً قاعدة التقليد العربي إجمالاً وتقليد الجاهلية بصورة أوسع، ثم في مرحلة ثانية في العودة الى الوطن ، المجسمة بفرض القبلة وبقبول ابراهيم جداً للعرب ، وجعل الحج في مكة من الشعائر ، واخيراً بعودة جسدية كما هي عاطفية الى مكة التي أقصي نفسه منها . إنه لم يعد قطعاً للاستقرار بها ، لكنه فتح ابواب الأمة على مصاريعها في وجه مواطنيه ، مميزاً بوضوح المهاجرين على الانصار ، ومات مبتهجاً الى أقصى حد بأن عشيرته رضيت به آخر الأمر واعترفت به بلاد العرب قاطبة . إن هذه الحركة المزدوجة ، وهذا الكفاح من أجل الحقيقة المتعالية التي ختمت بالتلاقي، يرسم عبر مصير الرسول، روح الاسلام بالذات. انتصر محمد ونجح حيث عجز ابراهيم، وأخفق يسوع، فطابق أو صالح بين التفكير الذي لا يُساوِم والحياة، بين رجاء المتعالي والتاريخ . ولذا فان الاسلام لم يستمد من بنية هذا المصير وجوده كدين مستقل وحسب ، أي دين عربي وكوني في آن واحد ، بل إنه تأثر به كذلك في روحه كما في طابعه . ذلك ان روح الاسلام يدرك في أفق تاريخي[٢٧] اكثر مما يدرك في افق تيولوجي حيث تظهر قرابته باليهودية . فهو يميل الى الاعتدال والتوافق والشمول ، ويقاوم التعصب بكل تأكيد .لكان التعصب يكون لو لم توجد هذه العودة ولا هذا التصالح أو تجميع هاته الشتات المتفرقة .وفي الجملة لو بقي الاسلام في مرحلة اليهودية أو بمخبئه في المدينة ، رافضاً رفضاً صلباً نافراً روابط الحياة ، في طهر مطلق .لكن هذا الطهر موجود في صلب الاسلام كعنصر تركيبي .وسيحاول الشيعة والخوارج البحث عن هذا الطهر والحفاظ على جذوته ، وكذلك رجال كأبي ذرّ أو بعض

---

(٢٧) حتى التصور الصارم للوحدانية الالهية انما يفسره التاريخ. وهو قائم فعلاً على نفي الالهة الزائفة . في حين انه ينبغي القول من الوجهة الفلسفية إن الله موجود. لكن تمييزاً عن المسيحية التي جاءت لاثراء روح التوحيد الذي كان قائم الذات، وانسنته والسمو به . فقد كانت لزاماً على الإسلام البناء إنطلاقاً من لا شيء .

التيارات الشيعية. هم إذ يعتقدون انهم حملة حقيقة الإسلام ضدّ الأمة، فقد اخطأوا مقصدهم ، لكن بشرط أن يكونوا الأقلية فهم جديرون بتجسيم هذا البعد الانقطاعي .

وقد ارتأى بعض المحدثين أن التحقيق الموضوعي والتاريخي للاسلام حرف طبيعة الرسالة ونضارتها التي كانت عليها في مكة في بداية الأمر، أي كثافتها الدينية بالمعنى الحقيقي وأنّ تسييسها قد خفض من طاقتها الروحية. لكن ديناً ما لا يعيش إلا في قلوب البشر السابحين بدورهم في التاريخ . وما ينقذ الرسول أدبياً هو انه لم يقدم على اكتساح تلك الحياة الهنيئة لدى قومه مقابل لا شيء ، لا شيء يمكن لمسه أي لمجرد الشعور بالحقيقة ، لأن الاسلام أصبح مغامرة تاريخية كبرى ، وصار يمتلك العالم وله مصير تاريخي حقيقي في نظر القرشيين كما في نظر العرب جميعاً .

للطوباويين أن يفكروا على الصعيد الاجتماعي أن عودة الرسول الى موطنه الأصلي تعادل استرجاع راديكالية الرسالة من قبل جميع الانتهازيين بمكة . إن تناقض القرن الأول فعلاً أن أعداء الأمس أصبحوا سادة الميدان الاسلامي ، فأدخلوا تصور الْمَلَكِيَّة الوراثية في الدولة ، واشتركوا مع الطبقة القبلية القديمة ، واكسوا العسف الاجتماعي طابع الاستمرار. لكن تجهل هذه الطوباوية الواقع والمتطلبات التاريخية . فضلاً عن اننا رأينا انه ينبغي تأويل عودة الرسول بصورة أوسع واعتبارها تجديداً للارتباط بالحياة وتراجعا نحو العروبة في جملتها ، أي انها بمثابة إعادة لتعريب الرسالة ، كما سيتأكد بعد ذلك في الضمير الاسلامي بصورة عفوية بالابتعاد عن الجذور اليهودية المسيحية الموجودة في القرآن . أصبح الرسول وحده جذر الأمة المقبلة[٢٨] في حين ان نماذجه الأولى المعترف بها دائماً، سوف تختفي. إذ لا شيء يبتر الاسلام أكثر من اعتباره مجرد ثورة اجتماعية خانتها الظروف . فشمولية هذا التركيب الشاسع ، قد اتخذ لامحالة البعد الراديكالي مكانه . انْ يريد الوعي الاسلامي لزمننا في حرصه على ايجاد أسس تاريخية لمشروع اجتماعي ثوري. أن يبحث عن هذا البعد ويرعاه ، فلا شيء يبدو لنا أكثر مشروعية ، لكن يجب القيام بهذه التمييزات طلباً للحقيقة .

إن مصير الرسول هذا والروح التي انبثقت عنه ، كان لهما الفضل في انتشار الاسلام بسرعة خاطفة[٢٩] . إن معنى الأزلية يتجاور مع هم التاريخ ، فترتب عن ذلك **تركيب ناجح بصورة خاصة** بين هذا العالم والعالم الآخر ، متميزاً عن تلك الفواصل التي شهر بها الشاب هيغل في المسيحية . إلا انه كان تركيباً مفرط النجاح ، فعطل كل طريقة جدلية. وخلافاً لذلك ، سمح الانفصال المسيحي من بين جملة أسباب ، في وقت متأخر بنجاح تاريخي استثنائي، هو نجاح أوروبا. فهل يجب علينا أن نقوم بدورنا بهذا الانفصال الذي حللنا عناصره؟ بما انه يجب من جهة أخرى الانصياع لفكرنا ومصيرنا الخاص ـ وإلا نكون بنينا على الرمل ـ

---

(٢٨) يمكن في هذا المعنى القول إن الحديث استهدف تعريب الاسلام ، لكنه تضمن طبعاً عدداً من العناصر الاجنبية .

(٢٩) استخدمت شخصية الرسول وما زالت ، وكذلك مسيرته ، نموذجاً عند كافة الثوريين تقريباً ، ومؤسسي الدول ايضاً وقادة الشعوب ، في الميدان الاسلامي .

فقد رأينا المحافظة على صلة أساسية بين الدولة والدين ، والدين والشخصية . وفوق كل ذلك ، ينبغي ألا نرفض الاسلام بل أن نمتثل لروحه وجوهره الذي يعني التفتح على الخارج ثم العودة الى الذات ، والبحث عن وايجاد الطريق الوسطى التي هي طريق الاتزان والاعتدال والتجميع . وهكذا ما زالت روح الرسول تسهر على مصير امته. إنه الوحيد من بين عظماء المؤسسين الذي أُودِع جسده بعين المكان حيث انطفأ نفسه العلوي ، معترفاً به محاطاً الى الأبد بحب أمته . إنها معجزة الفكر والفرد والتاريخ التي سأعجب لها دائماً !

في هذه الغابة الفرنسية حيث اكتب هذه السطور امام الثلج بعيداً جداً في الزمان والمكان عن ذلك العالم الذي عاش فيه ، إنّي احسّ نفسي أقرب اليه من شخص عاش في القرن الثاني الهجري ـ واشعر أني قريب جداً من إدراك حقيقته ، وقريب جداً من اكتناه التركيب بين الحقيقة التاريخية والحقيقة الروحية ...

٥

الانسان
العربي المسلم

(١)

نقد ذاتي واستنقاصات ذاتية

هناك طريقان ممكنتان حسب قول محمد إقبال لتوجيه البشر الى الرقي : العمل من خلال التنظيم والعمل في الضمائر الفردية . إن فوز الدين في الماضي ناتج عن جمعه بين هذين النمطين من العمل ، ففي نفس الوقت الذي كان الدين فيه يربط البشر ويلتحم بالدولة ويفرض عقائده ، كان ينفذ الى أعماق الكائن ويصحب إياه من المهد الى اللحد . كان الدين إيديولوجياً وفردياً في آن واحد .

يمكن لمفهوم التنظيم ان يعني اليوم الدولة أو الايديولوجيا الدنيوية النسقية وبصفة عامة كل جهد يرمي الى بلوغ الهياكل الموضوعية ، وكل عمل في الواقع الانساني عبر الخارج . هذا أمر مهم لاسيما أن العالم العربي مثل مجتمعات اخرى او اكثر منها في حاجة الى شرح اهدافه في الحياة ، وتنظيم جهده نحو الافضل وازدهار إنسانيته . وسنرى في الفصل التالي كيف تكون الاستجابة لهذا النداء .

ولننظر بداية في العمل في الضمير والفرد ، وهو عمل لا يقل خطورة عن غيره من الاعمال ، حيث يجب فعلاً في الوضع العربي ربط الجهد بين التنظيم وتربية الضمير الفردي . إن العمل الأول الناجع السريع يبقى سطحياً جزئياً بمفرده . ويقود العمل الثاني الى تمجيد الفرد وأنانيته ، وهو فضلا عن ذلك طوباوي فوضوي كثير البطء . لكن باتحادهما يمكن للمعجزات أن تظهر .

من البديهي مثلاً أن الثورة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة ، لا يمكن إلا ان تكون وهماً في أمد قصير أو طويل ، وهي تخفي الحاجات الأساسية للانسان والمجتمع العربي ، وبالأخص تلك الحاجة الواضحة الى إعادة هيكلة الأنا ، والى تطوير الفرد الى كائن مفكّر مسؤول وعقلاني . قد تطرأ الانحرافات في مستوى السلطة كما في مستوى المنفذين ، ويكشف عن عبادة الشخصية (التي نبتت في روسيا في شخصية أساسية معينة كما في محيط اجتماعي محروم متعود على السلبية ، ناقص من حيث العقل الناقد) ، وتنكشف الأحقاد والحسد بين الأشخاص ، وبكلمة كل نقائص الشخصية العميقة . لكن من جهة أخرى ان التمادي في التوقف عن كلّ عمل والجمود

غير المنتج والمظالم الاجتماعية الصارخة ، بذريعة وجوب تغيير الذهنيات أولاً لا يمكن قبوله إطلاقاً .

فدون أن نغفل ضرورة إدخال مؤسسات للتقدم ، وتغيير البنى الموضوعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ،الأولى أن نعول منذ الآن على تربية الفرد

يجب أن تمر كل إيديولوجيا وكل جهد تنظيمي وكل ثورة بطريق تحول روحي وتأكيد قيم جديدة في الفرد والمجتمع ، بمستوى اعمق بكثير من ذلك الذي يمكن أن يشمله أي عمل مؤسسي . وإلا فكل شيء سيجمّد بفعل الروتينية واللاعقلانية اللتين لا يمكن اجتثاثهما تقريباً ، وإلا فإن الانسان سيبقى ايضاً قاصراً أو أن يسحقه التنظيم ، الانسان ذاك الواقع الحسيّ حقاً للتاريخ. انّ افساح المجال لتطور الفرد نحو الوعي والعقلانية هو جعل كل واحد بؤرة مشعة للمبادرة عوض أن تتحمله كوزن جامد أية بنية تنظيمية هي في آخر تحليل مركّبة من بشر . عندئذ كلّ واحد يغدو قيمة في ذاته، ميتافيزيقية وانسانية واجتماعية، وكلّ واحد يصبح يعي نفسه كعالم منظم ذي قيمة . هكذا ، ففي كل مشروع تقدم وتطوّر يتداخل العنصر النوعي بجانب معادلة العدد والكمّ ، وموازاة لكلّ طموح الى السيطرة على الأداة والموضوع وعلى عالم الأشياء . هذه التلونية النوعية انما تهدف الى أثراء عالم العلاقات الانسانية ، وهي تجلب لامحالة في جزرها سيادة أكبر على الأشياء ، عندئذ يدخل في الميزان كل ثقل الذكاء والحضارة والمهارة والعمل الصحيح .

I

ليس الأمر يعني قطعاً إبداء أي سوء ظن حين يلاحظ المرء العجز حاضراً في كل مكان في مجتمعاتنا . لا يعرف الفلاح كيف يخدم أرضه كما أن المالك الكبير لا يحسن استغلال ضيعته ، وكذلك الصناعي لا ينظم مؤسسته تنظيماً منطقياً ، أو المفكر لا يحسن التفكير أو الخلق . إن رجل الغرب يثبت دراية ومهارة وكفاءة أفضل بكثير عند تماثل الاختصاص على المستوى الشكلي وفي وضع مماثل تقريباً . أما على صعيد العلاقات الاجتماعية والبشرية فيشعر الكثير أن الأشياء تسير سيراً معاكساً لطموحاتهم : تتفوق المحسوبية في الدائرة المهنية على القيمة الشخصية، وتسود الاعتباطية المؤسسة والحقل والمكتب. ان الشدة في العلاقات البشرية والتراتبية اكثر وضوحاً مما ينسب من لين ـ حقيقي أو كاذب ـ يكون طبيعياً في المجتمعات التقليدية، وهو في الحقيقة تعبير عن سذاجة أصلية، وبالخصوص عن استكانة أو سلبية تجاه القوة والاشعاع التمديني . وهناك قطعاً ضغط اجتماعي كبير على الفرد ، ونقص في نضج الأناوضعف في المدارك العقلية والمنطقية الخ،كلها سمات يشعر بها الملاحظ الخارجي بسرعة نسبية ، كما يشعر بها الملاحظ الداخلي شعوراً غامضاً ضمن ثورته كانسان. لكن يجب إعادة إدراج هذه السمات في رؤية شاملة للشخصية ، وشرحها اعتماداً على الميراث الثقافي والذهني كما الوضعية الموضوعية . هناك بعض العناصر الدائمة قطعاً ، وعناصر أخرى

متطورة . ويكفي القليل لكي يغير نفس الانسان او نفس المجتمع سلوكه في ظروف مغايرة . ولو لم ننتبه الى هذا الأمر ، لاصطدمنا دون ريب بعائق التحقير - الذي يمكن ان يتحول الى عنصرية - أو استنقاص ذاتي.

لا شك قطعاً في وجود هاتين الظاهرتين في المجتمع المغربي ، كمثل نتخذه . كان العربي - نقصد به المغربي - في نظرة المستعمر مركزاً لعيوب رئيسية هي الكسل وعبادة القوة وقلة الحنان ... إنه يقع عزل عناصر عن البنية النفسانية العامة حيث لها وظيفة وتعوض بعناصر أخرى، أو أنها تفصل عن سياقها الاقتصادي والاجتماعي . فتؤثر على عقل الاستعماري وتفرز حالاً صورة جزئية خاطئة للواقع . لكنّ تحليلاً نفسانياً موجزاً لذلك الاستعماري الوسط يدل على أن المواجهة مع حضارات تعتبر متدنية في وضعية قوة تسرح صورة عتيقة صبيانية للأنا، وتيسر تعويضات الشعور بالنقص الكامن في كل واحد منا . ويتحول الفلاح ذاته اصيل مقاطعة لوران او آكيتان (فرنسا) ، او الفلاح الايطالي أو غيره - الذي يمثل في بـلده الاصلي تقاليد العمل والتواضع الهادىء - يتحول الى شخص مصاب بالعظام منغلق إزاء الغير ، اناني شديد الانانية . لكن التفوق الاجتماعي والسياسي للاستعماري يفرض عليه العيش تقريباً حسب نمط الصلف والعظمة الكاذبة . وسريعاً ما يتعلق بوهم تفوقه ، فلا يعود يمكنه الاستغناء عنه ، ويعود يحمله كصليب ، وكاستلاب دائم ، وهذا ما يفسر الالم الكبير الذي اصاب عدداً كبيراً من الاستعماريين لما أشرف الاستعمار عن الزوال . فيتجلى بكامل الوضوح أنهم كانوا يدافعون عن امتيازاتهم النفسانية اكثر مما يدافعون عن امتيازاتهم الاقتصادية والسياسية . ولذا كانت المقاومة تحتدم وتشتد من قبل المصالح الصغرى اكثر مما هو من جانب المصالح الكبرى .

كان الاستعماري نفسه كائناً هشاً ضعيف النضج من حيث الوجدان . وقد استبطن الشهوانية الاسلامية دون تحديداتها ، و الرجولية المغربية المتوسطية دون موانعها . وفي الجملة ، كان يمثل تركيباً هزلياً للشرقـي والغربي ، اي ذبولاً ، او خلافاً لذلك تقوية لكل بنية من البنيتين ، بعد فصلها عن قاعدتها . كانت الحياة الجنسية غيرية عادة لكن ردعها وتنظيمها كانا رديئين ، مما أدى الى ظهور طابع فوضوي وجسدي أكثر منه شعوري لهذه الحياة الجنسية . وتردع العدائية ردعاً ضعيفاً ، وبذلك تغدو، حسب النموذج الشعبي العربي المغربي لذلك الوقت ، صريحة دون رقابة . كان الاستعماري يخشى العنف العربي البربري الفردي الذي يرجع أصله في الطبقات الشعبية الى نوع من الجهل بقيمة الحياة ، وحرمان عميق ، وانساق من القيم والتصورات التاريخية الموروثة ، كما سنرى ذلك . كان المستعمَر يحتقر فعلاً المستعمِر من وجهة نظر النموذج اللاشعوري الرجولي العدائي ، مقتنعاً بأسطورة عظمته وقوته الجنسية الفائقة ، وأسطورة قدرته على سهولة المخاطرة بحياته ، فلم يكن يحترم الاستعماري على هذين الصعيدين بصفته فرداً ، وانّما بصفته عنصراً لتنظيم جماعي للقوة . وكان الاستعماري يحتقر بدوره الفرنسي العائش بفرنسا « لرخاوته » ، مشبهاً إياه بالمراة .

وفي زاوية هذا المستوى الوجودي ، نجد التكيف المتبادل بين المستعمرين والمستعمرين في المغرب ، قد أثرى وأفقر الطرفين المتنازعين في آن واحد . لـم يتأثر الاستعماري إلا قليلا بالاسلام الارستقراطي والبرجوازي أو بإسلام الفقهاء، لأنه لم يعرفه ولم يرد ان يعرفه . إن ما بناه من وهم تفوقه وشرعية سيادته من شأنه أن ينهار في مثل تلك المواجهة . وخلافا لذلك ، فقد استبطن الى حد بعيد عناصر من ذهنية الطبقات الدنيا اجتماعيا وفكريا ، التي تطمئنه على الصورة التي كان يتصورها عن ذاته . لكن عندما يبقى الفرد الوضيع في موضعه، فان الاستعماري كان قادراً على الظهور بمظهر الكرم والعدل والانسانية ، اكثر مما كان يبديه المالك « الاهلي » من مشاعر تجاه مواطنيه ، او اكثر مما يفعله أحيانا البيروقراطي الحالي . كان المجتمع المغربي الاستعماري مجتمعا جديدا متعدد الاجناس ، ومجتمعا يشحذ الاطماع ، فكان مجتمع الوصوليين . وبذلك كان يفكر بفكر برجوازي مشوه . فكانت له قلة ذوق في البناء ، وحب التظاهر بالثراء . كان الاستعماري والمستعمَر متشابهين تشابهاً غريبا في هذا الميدان : لا وجود لأية بساطة او اي مشروع روحي ، لكن كان لهما خلافاً لذلك حس حيوي غليظ ، ويجمع كل ذلك بينهما في رؤيتهما للعالم . وعلى هذا النحو ينبغي تفسير زوال الاستعمار بمثابة التحرير العام : فقد أتاح قطعاً تحرير المستعمَر والمستعمِر في آن ، بإعادة ادماج كل منهما بمفعول الأمور في عالم اكثر سوية واكثر اتزاناً .

فوق وخلف التصورات الغامضة للعقل الشائع ، أعدت بالجزائر لما كان الاستعمار في الذروة ، رؤية متماسكة كانت تريد لنفسها العلمية . تعلقت ببنية سلوك الجزائري . وقد حلل الامر فرانز فانون في كتابه « معذبو الارض » ، وقضى على النظريات التي تقول بها مدرسة الامراض النفسية بعاصمة الجزائر ، في فصل جيد عنوانه « من قابلية الاندفاع الاجرامي للشخص الشمال افريقي الى حرب التحرير الوطني». وكان يشرف على هذه المدرسة الاستاذ بورو (Porot). يقول فانون: «قبل سنة ١٩٥٤، اتفق القضاة وأعوان الشرطة والمحامون والصحفيون بالإجماع على أن قابلية الاجرام عند الجزائري تشكل قضية » . فقد قيل إنه لوحظ أن الجزائري « كان يقتل باستمرار ، وكان يقتل بوحشية ، وكان يقتل بدون سبب » ، أو لامر طفيف. إن هذه العدائية العامة والمكتسبة لمظاهر قصوى، وهذه الاندفاعية الدائمة التي غالبا ما تؤدي الى القتل ، وقع تعليلها في أول الامر ببنية معينة للشخصية : الشمال الأفريقي عنيف ، عنيف بالوراثة ، وليس له حياة باطنية ، وهو عديم الوجدانية ، ويصدق كل شيء ، وهو عنيد سخيف ناقص عقليا الى حد بعيد . ثم إن نسق هذه النتائج تزايد بعد ذلك ، واعتمد مبدأ البدائية كقاعدة تعليلية تستند الى أساس بيولوجي . ويكون حسب هذه الرؤية السلوك الاندفاعي اللاعقلاني للجزائري والمغربي بصورة اكثر تعميماً وحتى الأفريقي ، متجانساً في أساسه حيث تحتمه بعض الامكانيات البيولوجية فلا تكون الحياة الذهنية تخضع لقشرة المخ بل للدماغ الأوسط وهو عنصر قديم للدماغ ومركز للغريزة المجردة .

لن نتوانى عن دحض هذه النظريات التي تقضي على وجودها لشططها ، واكثر من ذلك لضعف قيمتها العلمية ، ونحتفظ خلافاً لذلك بتحليل فانون الممتاز فيما يخص اصول هذه

القابلية الاجرامية التي وقع ردها قبل ذلك الى حجمها الحقيقي. يرى فانون أن الوضع الاستعماري الاستلابي الحرماني كان يغذي العدائية ويوجهها الى الاخ لا الى العدو التاريخي الموضوعي . كان كل جزائري حاجزا بين اخيه والمستعمر ، يخفـي عنه الحالة الحقيقية . وبذلك ظهر المفعول الذي سيقضي على الاستلاب : فان نفس الشخص الذي كان يرفع السكين حين يسرق له كيلوغرام من الدقيق ، أصبح يعير بيته وحماره للمجاهدين ، ويرضى مبتسما بفقدان كل ما يملك . ولا يمكن القول إن هذا التغيير في السلوك كان نتيجة فقط لمفعول رفع الكبت الذي تثيره كل حرب وكل فترة يتخللها الاضطراب. فحيثما كان في البلدان المحررة ، وبعد أن تتوقف الحرب ، وقع امتصاص العدائية الشعبية الفوضوية وكان الامر معجزة . ومرد ذلك أن العزة والسوية والعقلانية وانسانية السلوك لا تكون ممكنة إلا في مجتمع قومي متماثل . ونضيف أن عهد الاستقلال قفز بالمغربي قفزا محسوسا نحو مصير إنساني فوصله بدولة ، وغذّاه بمثل جماعية ، ودمجه في مجموعة هي مجموعته التي استردت روحها ، وأطّره بواسطة رجال من أبناء هذه الأرض ، ولم لا ؟ انه فتح له الملكية والأمل وعالم الممكنات. وهكذا لم يعد الفرد تائهاً في لاشيء ، بل إنه يقذف بذاته في مجال من القيم ، ويفك قيد الاستلاب ، ويسترد نفسه ، ويستعيد الصلة بالأمة والانسانية ، ويسترد وعيه كمركز للمسؤولية ! ولذا تنحل العدائية العبثية داخل المجتمع من ذاتها وذلك باسترجاع التاريخية ، وهذا أمر لا منازع عليه ، لكن هل يعني ذلك أن شخصيتـنا قـد تحررت تماماً من أوهامها؟ يقول فانون « إن التحرير الكامل هو ذلك الذي يهم كل قطاعات الشخصية » . فاذا كان حقاً أن محيط الهيمنة الاستعمارية يفسر كثيراً من الأمور ، وأن العدائية المغربية آنذاك **حقيقية و إن وقعت المبالغة فيها** وهي سوية اليوم ، فالحقيقي كذلك أن اللاعقلانية والاندفاعية والعجز الفكري ما زال كل ذلك موجود في شخصيتنا ، وكلها عناصر ضعف يجب البحث عن سببها في انفسنا ، وفي ضآلة تجربتنا التاريخية ، وفي بعض التصورات الخاطئة للقيم ، وفي هشاشـــة التربية . والأمر العاجل ان نعي ذلك ونحاول معالجته .

ولا يتعلق الامر في هذا الباب بالاستنقاص الذاتي بل بوعي مدرك يتجه الى معرفه الذات ، وهو نقطة الانطلاق لكل تغيير .

لكن هذا الاستنقاص الذاتي موجود وقد وجد في الوعي الجماعي . وقد سبق لفانون أن لفت النظر الى استبطان النظرة الاستعمارية المتمثلة في مثل هذا القول : « نحن سريعو الغضب مشاجرون حاقدون ، هو كذلك ! » . وكان يرى أن حركية الثورة ستحل هذه الاستلابات ، لكن لا بد من الوعي أيضاً والتحليل والخطاب . وما لفت نظرنا دوما في الضمير المغربي المستعمز كما الذي تلا الاستعمار ، هو تجاور النرجسية وحبّ الذات والاستنقاص الذاتي ، مع ملاحظة أن الاغراض التي ينسج عليها كل من الموقفين ، تختلف من عصر تاريخي الى آخر . كان التأكيد يدور في السابق على قائمة **الفضائل العربية القديمة** والفضائل البدوية بصورة رئيسية ، وهي الكرم والشجاعة والمروءة ومبدأ الشرف . ويمكن أن يدور اليوم على الحركية الاقتصادية وتهويل المنجزات والمبالغة في قيمة الكفاح ضد الاستعمار ، والشعور باننا سرة العالم . وفي

مستوى الفرد وحالما تبرز عنده قيمة من القيم ، فان دائرته تمجده وتعظمه . وها أن العجب والنرجسية وحتى العظام المرضي تتربص به وتسحقه ، فتقتل في النهاية انطلاقه وسعادته في نفس الوقت .

أما من حيث النقد الذاتي ، فان عبارة « هكذا نحن العرب » تعود كرجع في أنة النفس الجريحة وفي مرارة الفرد أو تعبيراً عن الحفيظة ازاء المحيط ، «والنحن» العربي يكون مركزاً لعيوب رئيســة هي قلة الاتحاد وانعدام التعاطف والخداع والعُجْب والرياء . كلما وقع خدش بعامل العلائق البشرية وما يتصل بها من مظالم وعسف وعدم رضا الأنا، كلما يوجه الأنا اتهامه للمزاج العربي وكأنه مصاب من الداخل بشر كبير . إنه تشويه ذاتي قطعا لكن هذا النقد يبقى ذاتيا ظرفيا قائما عـلى أس من الولاء للشخصية العربية . وخلف هذا المظهر المحلل والعبثي الذي يكاد يكون رتيباً ، تبدو دائماً رؤية تقارن بالأنا الأوروبي ولعلها تشعر مسبقا بأنماط أخرى ممكنة للعلاقات البشرية . قد يقع في المستوى الشعبي هروب حقيقي للأنا ، وهناك دون أي شك عدة صور انحرافية متمردة على قيم المجموعة . وفي الأوساط المفرنسة دائماً ما ارتبط التماثل بالاستعماري في الماضي ، بعقدة الذنب والخيانة . وقد جدد الاستقلال الربـاط القومي لهذه العناصر . لكن اذا انغلق الشقاق الداخلي فان الشعور المنكدر **بالنكوص النفساني** والثقافي قد احتل مكانه

أما ضمير عالم الدين ، فقد بقي ممزقا بين الولاء لمثل الفضائل الاسلامية والشعور العميق بأن الواقع المحيط به مـوبـوء غليظ مضطرب عاجز . وبذلك **تجسمت الفضائل الاسلامية في الأوروبي** الذي يكون قد طبق تعاليم الاسلام، التي خُنّاها، في نظام حياته وعقله وانسانيته. إنه المسلم الحق والمسلم الموضوعي. ولا يشبه المفكر المنغمس في التغريب قدامى المتجنسين أو المندمجين . لكن الغرب فتنه مع أنه يعرفه في الواقع معرفة سيئة ، ولا يعلم عنه قطعا إلا مظاهر جانبية ، فضلا عن انه لم يربط إلا علائق محدودة بالتقاليد الثقافية الاسلامية الكبرى إذ ينتسب أصلا الى البرجوازية الصغرى ، معبئا كل قدرته للنقد الذاتي في شجب مفهوم المشرق ، والاستبداد الشرقي والذهنية الشرقية ... وهو يشعر بالتأخر الأخلاقي والوجداني والفكري للشرق ، وأن للعرب وعياً متخلفاً لأنه تقليدي حيث تستقر قوة الخير كافة في الحداثة .

والملاحظ أن الفريق الناقد يميز عنصرا في كافة هذه المواقف من النقد الذاتي الجماعي ، ويعزله عن الجملة (تطور، فضائل اسلامية، عقلنة من النوع الغربي) ويحرم مواطنيه منه . لكن الامر الضمني أنه هو أي الفريق أو الفرد المعني يملك الى أقصى حد هذه المزايا التي يأسف لفقدانها أو ضياعها عند الآخرين . وبذلك يمكن التساؤل هل نحن إزاء نقد ذاتي في كافة الأحوال أم ان المقصود بالأحرى هو الأنا، انكسار الأنا الجماعي وتجزؤه الى عدة أناوات لا تراحم بينها .

ولاشيء يصور ازدواجية النقد الذاتي الذي هو سوء نية ونظرة واعية في آن واحد ، أكثر من موقف الرجل السياسي الذي إن أحب شعبه بصدق، وكافـح من اجله، فهو يكاد يحتقره لأنه

يحتقر ذات هذا الشعب. ويؤول به الشعور الحاد بالتأخر الحضاري الذي يغذي بدوره إرادة مهوسة بالتقدّم لا تسلم من التظاهر المسرحي ، يؤول هذا الشعور الى التشاؤم المؤذي . ذلك ان الشعب المغربي ليس متوقفاً في العصر الحجري الجديد ولا في عصر الكهوف إذ له وعي سياسي معين وزاد من الحكمة المشاعة بين الأمم، والشجاعة للعيش في ظروف صعبة . وهو ليس شعباً متأخراً من عدة جوانب بالدرجة التي نعتقد . لكن بعض الحاكمين لم ينفكوا ينحون باللائمة على الفوضى البربرية أو الفورة البدوية ، وأن البروقراطيين اللامسؤولين التافهين يبدون يوميا نحوه الصلف والاحتقار . مع أنّ هؤلاء الحاكمين السياسيين انفسهم ليسوا دائماً متقدمين على شعوبهم ، سواء كان مشرقا أم مغربا . لعلهم كانوا متقدمين فكريا ، وبالمضمون الفكري لوعيهم وللانساق التي تلقوها والخاصة بالتنظير والتعبير . لكنهم ينتمون أيضا لهذا الشعب من حيث خاصيات ذهنيتهم ، وتعطشهم الى السلطة ، وامعانهم في الذاتية وديماغوجيتهم . وهم متأخرون من وجوه أخرى عن مطامح مجتمعهم الى السكينة والعقل والاتزان والحياة الافضل . والدليل على ذلك انهم يستندون الى رعاع الشعب لحكم الشعب ، والى نخبة مضادة لخنق نخبة تتصور وتستبطن غايات الحداثة أحسن منهم .

فعلى النقد الذاتي الحقيقي أن يقوم على أساس من الصدق والمودة ، ويشمل بنظرته جملة العناصر ، ويفكك ويجزىء لكن بشرط إعادة التركيب والسير قدما . وما تعرفنا عليه من أشكال نقدية ذاتية ليس إلا جزئية متحيزة وهي بالاحرى إبانة عن انخفاض في تقدير الذات في أحسن الصور ، وانقسام الانا الجماعي انقساما عميقا يصاحبه شعور بالنقص في أسوأ الصور. لكن حتى في هذه الحالة يبقى أساس من الحقيقة ينبغي علينا اخذه بعين الاعتبار في تحليلنا.

II

الحقيقة ان حدة النظر وتحليل نفسية الشعوب المطبق على الغير وعلى الذات عمل مأنوس في كل زمان عند العرب . إن الشعر الجاهلي مؤشر على المثل العربية القديمة وعلى رؤيتهم لانفسهم ولغيرهم . لكن لا الفخر ولا المديح تصور واع موضوعي للذات . إن الفخر تمجيد للنفس وتأكيد في قلب ذات الفرد على وجود الفضائل البدوية المعروفة بالمروءة . ان شاعر الفخر إنسان هامشي منحرف بالنسبة لعالمه الاجتماعي في الغالب النسبي[1] . ينتصب الانا متكبراً في محنة العزلة والرفض، ويتحدى العالم. وبذا ظهرت نبرات المرارة في لامية الشنفرى، وذاك الصلف المعزول ونبرات التضخم العظامي . لكن الأنا يبقى مرتبطاً داخلياً بالمحيط الذي رفضه ، فيرجع اليه في الوضع المعكوس أي في اللعنة . وحين يظن انه يتحداه فهو يخضع له أكثر من أي وقت . إن التركيبة النفسية الموجودة في أصل الفخر هي إذاً التعويض دائماً ، تعويض الأنا المهان

---

(١) لكن ليس دائماً . لان الشاعر هو ايضاً المدافع عن قبيلته والمتكلم باسمها والداعي لها . اهتمامنا هنا بالفخر الشخصي وبالشعراء المنحرفين .

الممزوج بالشعور بالقطيعة عن المحيط المغذي . على ان الاستلاب باق لأن الأنا لا يحقق كينونته الحق بل إنه ينزع فقط الى انجاز الفضائل المستبطنة التي أفرزت في الخارج أي في بوتقة القبيلة . إن هذا الغرض الأدبي الذي هو بداهة إحدى التعبيرات الأكثر رسوخاً للنرجسية العربية ، يصبح بذلك نداء الى الغير بصفته متفرجاً وشاهداً ومعجباً لما نفوه عن أنا الشاعر وهو لعلّه ليس منه انّما يريد أن يكونه. تنعكس الروح العربية في مرآة شعرها وتدقق وترقق مثلها وتشرع في العيش تحت رؤياها بالذات ، وفي ضوء نظرة الغير .

تتضمن عدة كتب أدبية وتاريخية تحاليل عن الفضائل والنقائص المقارنة بين الشعوب. وترجع المواد المستخدمة الى القرن الثاني الهجري ، أي الى فترة تاريخية بدأ خلالها العرب يشكون في انفسهم بعد ان فقدوا تفوقهم المتفرّد . ذلك أن الهيمنة العربية في القرن الأول من الهجرة على جزء كبير من العالم القديم ، اتاحت انبثاق كبرياء عرقية لعلها لم توجد قبل ذلك . لكن هذه الكبرياء كانت منتشرة في الواقع ولم يصرّح بها جهاراً . ولذا فبداية من العصر العباسي ونظراً لميلاد الشعوبية والشعور القومي الفارسي الذي كان معادياً للعرب ، وبفضل تدخل التعويض ، ظهر تصريح واضح بالكبرياء العربية إثر رد الفعل الدفاعي ، وقد ازدوجت بظهور صورة للذات وللآخرين كانت واعية . واذا كان المطلب جديداً في هذه التآليف وإذا أسقطت تصورات حالية كثيرة على العصر القديم بالاضافة الى ذلك ، فلا شك في بقاء عناصر قديمة ، وصور حقيقية أصيلة من الماضي ، وذكريات حية دقيقة كافية .

المفروض أن كسرى يتحدث في كتاب « العقد الفريد »[٢] عن مختلف الشعوب. يقول إنه اجتمع البيزنطيون والهنود والصينيون كل في داره تحت راية سلطة موحدة وأن هذه الأمم الثلاثة كانت شعوباً متمدنة . اما العرب فقال عنهم إنه لا يرى أن لهم شيئاً من هذه الصفات لا في الدين ولا في الدنيا . إن وجودهم وجود خضوع وإدقاع وشقاء ، ورغم ذلك فهم يكيلون المديح لأنفسهم. ويعترض النعمان الملك العربي على هذه الصورة الاستنقاصية القريبة من الواقع لا محالة ، واقع ما سماه الاسلام بالجاهلية ، أي عصر الفوضى والهمجية أو يكاد ، وقدم الوجه الثاني للأمور . فاستعرض صفات مواطنيه « عزتهم ومناعتهم ، وحسن وجوههم ، وبأسهم في القتال ، وسخائهم ، وحكمة السنتهم ، وشدّة عقولهم وانفتهم » . واضاف ان العرب أمة حرة مستقلة سليقة، إذ لم يعرفوا الاسترقاق أبداً، وهم يحافظون على سمعتهم، ويريد كل واحد منهم أن يكون ملك نفسه.

وقبيل أن يقضي الفرس على مملكة الحيرة ، تقدم وفد لزيارة ملك الملوك ، وقيل إنّ الوفد شمل الحكماء والخطباء من مختلف القبائل . فتوعد الخطباء تارة ودافعوا من أجل قضيتهم تارة أخرى : « العرب أمة عرفت دائماً كيف تحمي حماها ... رماحنا طوال وأعمارنا قصار فإن تعرف لهم فضلهم يعزوك ، وان تستصرخهم لا يخذلوك » . ورد كسرى على ذلك أنهم لم يوفوه حقه من الولاء ، وكثيراً ما كرر هذه الفكرة في اقواله وهي أن العرب قوم اذا عهدوا لم يوفوا .

---

(٢) ج ١ ، ص ١٦٦ ـ ١٧٢ .

لا شك أن هذه الرؤية المزدوجة للعالم العربي القديم تساعد على اكتشاف النقاش الكبير التحتي الدائر بين العرب والفرس في القرن الثاني . والملاحظ أن الضمير العربي تبنى الانتقادات التي وجهها اليه الآخرون ، إذ تمكن من أن يتعرف عليها في نفسه . وهكذا تزدوج النظرة النقدية للذات بالنرجسية . هذه النظرة موجودة في القرآن حيث تصير تقريعاً شديداً لغدر البدو . لكن لا يتضمن القرآن تساهلاً مع خصال العروبة « الدّيونيزية » التي تأتي لمعادلته . وقد انفصل عن الماضي انفصالاً جذرياً حين أنشأ عالماً جديداً من العلاقات البشرية يتجه وجهة أخرى مغايرة تماماً ، والقرآن هو ذاته الذي صاغ مفهوم الجاهلية . لكن عصر الجهالة والعنف هذا تميز الى جانب هيجاته بجاذبية مهيبة وجمال ، استمر العرب على إنمائهما في القرن الأول الهجري . هكذا من وراء الاسلام ، بقيت مثل عصر ما قبل الاسلام ، كما بقيت النماذج الانسانية التي كانت دعامة لها تحرّك وتملأ دواوين الأدب والشعر . لقد دافع الجاحظ عن العرب بسبب تصاعد الشعوبية، موازناً هو ايضاً بين مزايا كل امة من الأمم، فأكد ان الهنود ألفوا كتباً مجهولة المؤلف ، وأن اليونان سادوا في الفلسفة وفن المنطق ، وأن الفرس خطباء لكن عبارتهم تستمد قوتها من النقاش والتفكير المسبقين[٣] اما الفصاحة العربية فهي من نصيب العفوية والايحاء وافتقاد كل جهد . إن لغتهم هي أجمل لغات الأرض ، وأجمل لهجات العرب هي لهجة البدو[٤] .

ولقد أكثر الجغرافيون وعلماء التاريخ من الملاحظات عن نفسية الشعوب . ولم تطغ عليهم دائما كبرياء اللغة والدين ، بل بالعكس . ومن آرائهم ان العرب تميزوا بغيرتهم وحسدهم ، وتميز البربر بلا عقلانيتهم وهمجيتهم ، والسود بسخافة لا تدانيها أية سخافة أخرى ...

والحقيقة انه يبدو جيداً ان العرب شعروا دائماً بصورة متفاوتة الوضوح أن الخصال البدوية كانت مزدوجة ، وهو ما يفسر استمرار الحكم الغامض الصادر على العالم البدوي . فكان تارة حكماً استنقاصياً ، وطوراً حكماً تقريظياً . لا شك أن الشخصية الاصلية الاساسية شيدت على تركيبة عدائية، وعلى الخوف من الإهانة، وعلى «عرف الشرف» المعروف الذي حلله عدة مؤلفين ، والجملة أن الشخصية قامت على بنية ديونيزية.ولعل هذه الشخصية العتيقة تفسر بعدة « مؤسسات اولية » منها البنية القبلية التي هي اكثرها حسماً .

تحول القرآن عنها قطعاً لكنه بقي مرتبطاً ببعض عناصرها. لكن حتّى خارج الفضاء النفساني القرآني وخارج الوسط القرشي الذي سبق له ان اعتنق نسقاً سلوكياً اكثر تنظيماً، فقد عرض **عالم البدو** ذاته دائماً الوجه الثاني للاشياء، يعني الطموح الى الحلم (السيطرة على النفس) ، والعقل والعفو عن الاهانة . ومن الوجوه الاكثر تأثيراً في هذا العالم خلال العصر الاسلامي الاول هناك الاحنف بن قيس شيخ قبيلة تميم العظيمة ، كان رجل عقل واعتدال لا

---

(٣) البيان والتبيين ، ج ٣ ، ص ١٤ وما بعدها .

(٤) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ١١٠ .

يداني . وقام محور سلوكه على السيطرة على غضبه ، والظهور بمزاج مستقيم .وقد جسمت حياته ما ينتجه قمع الغريزة العدائية ، وفوزاً على الأنا، والاهم من ذلك انه فوز على ضغط النسق الخارجي اذ وقع تجاوز لفكرة الشرف .كان سلوكه يمثل قطعاً عكس السلوك العربي المتوسط. وإن كان مع غيره محاطاً بالاعجاب،فذلك لأن الطموح الى السيطرة على النفس كان يتواجد مع الطموحات المضادة في الضمير الجماعي .وخلافاً لذلك كان الشعور بشدة عمر بن الخطاب موجوداً ،هذه الشدة إن كانت خصلة عادية عند البدو فهي ليست مثالية لدى قريش كما لدى حلماء البدو .ولذا فقد دفن عالم البدو في أعماق ذاته ،بعيداً عن دائرة مثله العادية ،دائرة أخرى مرتعشة ضيقة من المثل الأكثر اتساعاً والاكثر انسانية ،كانت من نصيب الرجال السامين وكانت مقبولة منهم فقطوليس من جميع الناس، وقد كان الرسول نفسه يمثل الأنا الاعلى الرائع للأمة العربية، الذي يحدد الاخلاقية الحق .لكن باسم الله. أمّا الأحنف ومعاوية فيمثلان الأنا الاعلى العربي الدنيوي وكأنهما وعي الأمة العربية باندفاعيتها ونقائصها .كانت الأمة معجبة بهما وتندهش لحظة لسلوكهما ،لتعود بعد ذلك الى ذاتها .

واغلب الظن أن الشخصية الاساسية العربية البدوية كانت صلبة ،وجذابة وصامدة بما يكفي لتفرض نفسها في كل وقت ، في أجزاء تامة او في قطع صغرى ، على مختلف العوالم ، عالم المستقرين وعالم المدن وعالم القرى وعالم الارستقراطيين والشعبيين .وقد تسربت البدوية تسرباً عميقاً الى بلاطات الخلفاء ،وفي نفس الكتب الادبية حيث أمطر« جفاة الأعراب » احتقاراً دون أدنى خجل ، مجدت قيمهم وأحيطت بالرعاية . ويدين ابن خلدون غرائزهم الضارية المعادية أصلاً للحضارة ،لكنه يعجب بميلهم الى الهيمنة وبقوة تضامنهم القائم على النسب (العصبية) الذي يحسن كيف ينتزع السلطة على الناس . وقد أقصى عالم المدن بالمغرب من طبقاته العليا عالم البدو الى آفاق الهمجية والقحط خلال فترة الاستعمار . لكن شخصيته الاساسية تأثرت من الداخل ، بألف ميزة وميزة من هذا العالم البدوي . ولذا تقع ضرورة كل دراسة للشخصية الاساسية في المجال الثقافي العربي في مواجهة مع قضية استمرار الانساق البدوية واعوجاجاتها وغزواتها أو تقهقراتها .

(٢)

الشخصية الأساسية

لقد وضع كاردينار (Kardiner) ومدرسته[٥] مفهوم الشخصية الأساسية ، ومهما كان محلاً للنزاع فهو أداة ملائمة للتحليل . إن النقد الذي كتبه كاردينار عن النظرية النفسية التحليلية لفرويد بمظهرها المزدوج كحركية الشخصية وعلم نفس اجتماعي ممتاز تماماً ، مع أنه لا يبدو في نظرنا قادراً على المس بصلاحية التثليث الموجودة في نظرية فرويد والمتركبة من هذا والأنا والأنا الأعلى ، وهو أمر يدرك في الأوضاع المرضية اساساً ، لكنه موجود في الشخصية المندمجة اندماجا سوياً . والمهم في رؤية كاردينار انه يتجاوز كل تصورات العقل المشاع حول المزاج القومي ونفسية الشعوب. يقول دوفران (Dufrenne): «إن الشخصية الأساسية هي التشكل المشترك بين كل أفراد ثقافة معينة ». إن معنى الثقافة يكتسي بعداً انتروبولوجياً .فالشخصية الأساسية هي القاسم المشترك بين كافة أفراد المجتمع ،ما يوجد في سلوك كل فرد . إن الشخصية الاساسية ،كما لاحظ ميكال دوفران ذلك ،ليست سوى أحد العناصر لشخصية الانسان الكاملة ،وهي نتيجة فعل المؤسسات الاجتماعية في ذلك الانسان . ويوهب كل شخص الى جانبها طبيعة بشرية تربطه بالمصير الكوني وهو يوهب ايضاً مزاجاً فردياً يجعل منه عينة فريدة .

ومن المعلوم أن كاردينار يرى أن هذه المرتبة الجزئية للكائن التي هي الشخصية الأساسية مرتبطة بما يسميه « مؤسسات أولية » حيث تتداخل الانضباطات التربوية الأساسية والدوافع الاقتصادية والاتجاه العام لنشاط المجموعة . وهي تفرز بدورها مؤسسات ثانوية مثل التقنيات السحرية والانساق الدينية .

إن العائق الرئيس الذي يمكن أن يعترض محاولة تقصي الشخصية الأساسية العربية

---

(٥) ترجم الى الفرنسية كتاب Kardiner وعنوانه The Individual and his Society بعنوان L'Individu dans sa Société. راجع The Psychological frontiers of society. وراجع ايضاً: Sociologie et Psychanalyse Roger Bastide و Mikel Dufrenne La Personnalité de base.

هو اننا إزاء مجتمع تاريخي معقد . إنه مجتمع تاريخي لان وزن الماضي هام ، ويمكن التعرف فيه على عناصر مندمجة وأخرى غير منسجمة بالحاضر، وأخرى ميتة ، ويلعب فيه الاستذكار الواعي والاحياء المفتعل دوراً. وهو مجتمع متشعب لأن الظروف الاجتماعية والاقتصادية متنوعة في هذا المجال الثقافي الشاسع ، وتختلف القطاعات الاجتماعية أيضاً داخل المجتمع الواحد ، كما يصعب الاحاطة بدرجات تأثير الخارج وهي قوية جداً . ولا شك أن الفرق لكبير بين العربي البدوي المستقر في الكوفة في القرن الأول الهجري ، ونفس البدوي العراقي في القرن الثامن عشر وكذلك إن الفرق لكبير بين البدوي التونسي في سنة ١٩٣٠ والبرجوازي الحضري بمدينة تونس في نفس المدة ؛ وفضلاً عن ذلك ، ما هي السمات المشتركة بين الجبلي القبائلي واحد صناع فاس او دمشق ؟ ذلك أن مختلف الثقافات الانثروبولوجية كانت متجاورة في الثقافة العربية الاسلامية الموحّدة والسابقة للعصر الحديث ، حسب المتطلبات الاجتماعية الجغرافية ، لكن اللاشعور اكثر ارتباطاً بالواقع المتدني منه بالوعي الثقافي العالي . وكما فعل جاك بيرك[٦] . فلعله يمكن عند الاقتضاء القيام بقطع عبر « النسق المغربي » بالنسبة للمغرب في عهد الاستعمار ، فتظهر أربع شخصيات أساسية مرتبطة بأربع بيئات بشرية شاملة هي بيئة المستقرين العائشين في الجبال والناطقين باللغة البربرية ، والبدو الناطقين بالعربية ، والمدن الاسلامية التقليدية ، والارباض العمالية ، مع وجود عدة تداخلات وتقاربات بين هذا القطب وذاك . لكن إذا قامت الهيمنة الاستعمارية بتفكيك بعض هذه المناطق ، فماذا نقول عن الفترة التي تلت الاستقلال حيث أن كافة هذه القطاعات قد تُلُقِّفت ومزجت وأسقطت في بوتقة الحداثة القومية التي كانت هدامة وموحِّدة في آن واحد .

من البديهي أنه يصعب تطبيق التصور الذي أتى به كاردينار كما هو على المغرب في الوقت الحاضر ومن باب أولى على العالم العربي قاطبة . على أن كاردينار ذاته الذي طبق طريقته خاصة على أمم بدائية من جزر ماركيز وآلوري وقبائل الكومانش حاول اعتمادها في إحدى مدن الولايات المتحدة بلان فيل (Plainville) ، وفكر في توسيعها الى الاقطار الغربية المعتبرة في درجة معينة ذات ثقافة واحدة ، وفي منظور آخر يخالف منظور علم نفس الأنا ، استخدم مؤلفون آخرون منهم فرم (Fromm)[٧]، التوافق الذي ضبطه ابراهام بين الثبات على مرحلة الشرج والميل الى تكديس المال ، ابرازاً لصنف بشري مدّخر للمال انفرادي منظم ، يمثله البرجوازي الغربي بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر ، واستمر على نهجه البرجوازي الصغير في الوقت الحاضر .

ولذا فبالرغم من كل التحفظات السابقة فإن رسم الشخصية الاساسية في مجال ثقافي

---

(٦) « المغرب من الامس الى الغد » (Le Maghreb d'hier à demain) . في Cahiers Internationaux de Sociologie . ١٩٦٤ . لكن نظرة بيرك هي نظرة علم الاجتماع الوصفي . لا نظرة علم الاجتماع التحليلي من وجهة التحليل النفسي .

(٧) La Crise de la psychanalyse . منشورات Anthropos .

شاسع أمر ممكن ، شريطة أن يكون مرنا إذ يمكن تصوره في وحدات مثل العالم العربي (وتنوعه الى مشرق ومغرب) ، وافريقيا السوداء ، وجنوب أمريكا ، او مجموعة جغرافية وبشرية يمثلهـا عالم البحر المتوسط . لكن في هذا المستوى الامتدادي ، من البديهي انه يجب العدول عن كل صرامة وصفية أو تفسيرية . ولذا سنحاول العمل بمفهوم الشخصية الاساسية على مجال محدود هو تونس ، باستخدامه استخداماً منفتحاً واسعاً وإثرائه باعتبارات تاريخية وسياسية .

I

كانت تونس بلداً زراعياً ورعوياً باستمرار . وهي ايضاً بـلد أثَّرت الظاهرة القبلية فيه بدرجة أقل مما هي عليه في بقية أقطار المغرب . كانت آفريكا في العصر الروماني تمثل افريقيا المنتظمة المستقرة تحت رقابة الدولة . وكان العنصر البربري قد فك الانتماء القبلي في الأغلب ، وكان منظماً وفي طريق الاندماج في الحياة الرومانية باستثناء جنوب البلاد المفتوح لغارات الرحل . فلم تندلع المقاومة في وجه الغزو العربي في تونس بصورة مخصوصة بل في بلاد نوميديا وفي المغرب الأوسط . وخلافاً لذلك ، فقد كان شاغل المزارعين من المستقرين العيش في كنف سلطة نظام حاكم مهما كان نوعه ، وقد استنجدوا في وقت من الأوقات بالعرب احتماء من عمل الكاهنة التخريبي .

ولم يتوقف النشاط الزراعي أثناء الحكم العربي ، بل انضم اليه بداية من القرن التاسع نشاط تجاري هام في المدن ، نتيجة لمساهمة البلاد في حياة العالم الاسلامي الذي كان يمر بفترة من الازدهار التام . أما على الصعيد الحضاري ، فقد عمت تونس الحياة الشرقية كما عم الاسلام أرجاءها . لكن التوازن الاقتصادي الاجتماعي انفصم في القرن الحادي عشر باكتساح جماعات من بدو بني هلال تونس ، فعمت الحياة البدوية البلاد . وباستثناء بعض المواقع ، فان دنيا الريف ستعيش حتى فترة الاستعمار ، تفوقاً ملحوظاً لعنصر البدو ، ولنمط الحياة البدوية ، والقيم البدوية المنتشرة بصورة خاصة ، على أن الحضارة المدينية انتظمت من جهتها في مواجهة لِهذا العالم ، في مدينة تونس أساساً حول الصناع والتجار والعلماء ، خلال القرن الثالث عشر

وبداية من القرن السادس عشر ، لعب العنصر التركي والعنصر الاندلسي دوراً هاماً . فقام العنصر التركي بتنظيم الدولة في حين قام العنصر الاندلسي بتنظيم الحياة الاقتصادية ـ في الصناعة والزراعة والري . وقد حاولت الدولة الحسينية تجميع مجتمع غير منسجم في القرن الثامن عشر ، فاعتمدت على حشود من البدو عسكرياً ، كما اعتمدت على المرتزقة والعنصر التركي ايضاً ، خلال مدة تناهز القرن . كانت برجوازية الحضر المسماة بالبِلْديّة تمثل مجتمع المدن المطيع الملتحم، رغم انه لا يساهم في إدارة شؤون البلاد. وحيث كانت الدولـة مطاعة في المدن، فقد استخدمت القوة لجمع الجباية في البوادي. لكن وقع التعجيل بتوحيد البلاد حول

الدولة خلال القرن التاسع عشر ، رغم الانتفاضات التي كانت عنيفة احياناً . وقبيل انتصاب الحماية الفرنسية ، كانت الهياكل الاجتماعية كما يلي :

هناك أسرة البايات في الذروة إذ يمسك أحد أفرادها وهو اكبرهم سناً ، بزمام السلطة . وتحيط به الارستقراطية الحاكمة (المخزن) العسكرية والادارية تناصفا وتتركب من المماليك الذين غالباً ما ارتبطوا بصلات قرابة بالاسرة الحاكمة . لكن هناك عناصر أهلية من داخل البلاد عموماً تسربت الى ارستقراطية هذه الدولة . حيث يكفي أن يرتقي شخص واحد الى وظيفة حكومية لكي تتكون سلالة مخزنية وتستمر ، مستندة الى تراث عقاري يحفظ لها مرتبتها .

إن طبقة المخزن ، الناشئة عن خدمة الدولة بقطاعيها ، تتصف بذهنية نوعية قائمة على البحث عن الامتيازات وروح التذلل في البلاط . وقد نمت الى جانبها وفي نطاق المجتمع ، طبقة من اشراف المدن من البَلْدِيّة بفروعها الثلاثة : الأهلي البحت أي العنصر العربي البربري والعنصر الاندلسي والعنصر التركي .

طيلة القرن الثامن عشر وحتى سنة ١٨٣٠، وهي فترة حاسمة للتوسع الأوروبي في كافة الميادين ، اثرت الطبقة البرجوازية في ظل النظام الحسيني عن طريق التجارة . لكن النشاط التجاري أصابه الوهن في تلك الفترة ، وتضخمت سيطرة الدولة على الكيان الاجتماعي ، فشرعت أكثر فئاتها دينامية في استثمار وتوجيه مداخيلها في الأملاك العقارية، والبحث عن السؤدد الاجتماعي عن طريق تولي الوظائف الدينية والجامعية . اذ أن قيم الشرف الاجتماعي لا ترتبط فعلاً بالمال ، بل بممارسة أية سلطة كانت ، سياسية أو روحية .

وهكذا تحولت الشريحة العليا للبَلْدِيّة الى ارستقراطية مدنية ودينية، وتحالفت هي أيضاً مع الحكم القائم . أما من حيث الذهنية ، فقد تقوت في هذا العصر العادات والتقاليد الحضرية في هذه الطبقة، بتنوعاتها الثلاثة التي اختصرت الى تنوعين الطبقة الأهلية ـ الأندلسية والطبقة التركية. ويترجم عن ذلك من حيث الدين، الاستقطاب حول المذهب المالكي والمذهب الحنفي. كانت هذه الطبقة تحافظ على المثل الاسلامية ، وهي تملك نسقاً سلمياً من القيم ، بعيداً عن كل شعور حربي ، ومستنكراً العنف (لكن قيم الشجاعة بارزة بوضوح في القطب التركي أصلاً) . ويبدو أن عناصر البنية الذهنية البرجوازية هي الحيطة والتقتير ، والتعلق بأهداب النظام والتقاليد والدين ، واحتقار البداوة والحياة الريفية ، والاحترام الكبير الذي تكنه لقدم النسب كما للحياة الحضرية ، وأيضاً إضفاء قيمة كبرى على الملكية الخاصة . على أننا لسنا بصدد طبقة مغلقة ، لأن كثيراً من الوجوه المرموقة كانت من داخل البلاد أي ليست أصيلة العاصمة . وهنا أيضاً فبامكان الشخص ان يترقى في ميدان العلوم الدينية بفضل مواهبه ، ويؤسس سلالة عائلية تندمج في ارستقراطية مدينة تونس ، فينفصل عن أصوله ويبني لنفسه شعوراً انتمائياً لارستقراطية حاضرة تونس[٨] . ولذا يمكن القول إن الوعي الجغرافي لهذه الطبقة لم

(٨) اي انه يتعلق بتونس العاصمة

يكن يتوقف حينذاك على العاصمة لوجود دولة موحّدة ، وهي ظاهرة سوف تبرز في فترة الاستعمار ، وذلك ارتباطاً بتفكك الصورة الاجتماعية ـ الجغرافية للبلاد .

كانت الطبقات الشعبية الحضرية متركبة بصورة رئيسية من صغار الصناع وصغار التجار ، العاملين في الحارة العربية (= المدينة) أو الأرباض ، أو العائشين بها لكن كان هناك أيضاً عالم من الحرفاء والسماسرة ورعاع المدينة العاطلين ، وسكان الريف المنقطعين عن قبائلهم ، وايضاً عناصر على اتصال دائم بجالية اوروبية قدمت من أحواض المتوسط وأقامت بتونس العاصمة وكانت لها اهمية نسبية .

كان عالم الريف ينتظم على قطبين : القطب البدوي القبلي والقروي الفلاح ، وهناك تفوق للقطب الاول كما أسلفنا القول(٩) . فإذا كان العنصر الثاني يعيش في خضوع نحو مختلف الارستقراطيات الحضرية والحكومية لانها كانت تفرض عليه عقود المغارسة (بمنطقة الوطن القبلي والساحل فقط ، كانت توجد مجموعة صغرى « حرة » من الفلاحين) كان العنصر البدوي مستقلاً عملياً باستثناء منطقة الشمال ، وموزعاً على قبائل متنازعة هي أيضاً من الوجهة السياسية ، وكان عائشاً تحت نظام الملكية الجماعية . لكن التضامن الأفقي المجمّع لأفراد نفس القبيلة تجاه العالم الخارجي قاطبة ، كان مصحوباً في اتجاه مضاد ، بترتيب طبقي داخلي يميز البدوي المجهول الفاقد لأملاك شخصية عن الأرستقراطي البدوي الغني القوي ، حسب جدلية اجتماعية صرف .

كان العالم الشعبي الحضري أو الريفي ، يعيش في أواخر القرن التاسع عشر ، واستمر كذلك في عهد الحماية وحتى بعد الاستقلال ، مع بعض التحسينات الملموسة التي طرأت لا محالة على أحواله ، في وضعية **الفاقة** . كان وبقي قريباً من الموت والألم وتأثيرات الطبيعة (الحر والقر ...) الى حد أن بناءه الذهني تأثر بذلك قطعاً . كانت الحياة وما زالت كفاحاً في كل حين ، ضد الطبيعة أو ضد الآخرين . إضافة الى أن هناك قوة التصورات القبلية حيث يتميز الميل الى النهب والازدراء بالتعهدات ، فضلاً عن معنى معين للشرف . والملاحظ أن ظاهرة التصوّف الشعبي كما المعتقدات من النوع السحري مهيمنة على الصعيد الديني .

ومع أن الحماية الفرنسية احتكرت بداية من أول القرن، جوهر السلطة ، ومع أنها تركت كذلك الاقتصاد الرعوي والصناعي التقليدي يتفكك ، فهي لم تمس عن وعي البنى الاجتماعية كما انها لم تمس البنى الفوقية في العادات والدين . وقد تقوت الملكية الخاصة على حساب الأحباس والأراضي المشتركة ، وأفادت من ذلك الارستقراطية الحضرية ، هذا وقد وقع انصهار لمختلف قطاعات الطبقة السابقة التي كانت في الحكم . فاذا انهارت طبقة المماليك بانهيار سلطتهم ونهاية الرق ، فقد تحالفت خلافاً لذلك القطاعات الأهلية للارستقراطية الحاكمة

---

(٩) اساساً من حيث العدد . لكن وقع تدمير العنصر البدوي بعد ثورة بن غذاهم وقضى بدون شك على تفوقه الديمغرافي القديم .

مع الارستقراطية الدينية (الشريحة العليا لطبقة البرجوازية البَلْديَّة الواسعة) ، ففقد الانشقاق القديم الى قطبين القطب العربي والقطب التركي كل دلالة حقيقية . إن بيوت الوزراء وبيوت العلماء تقاسمت إدارة المجتمع ، فوحدت نمط حياتها باستثناء بعض الجزئيات وارتبطت بنفس الشعور الانتمائي الطبقي ، وحافظت على تفوقها فمارست الوظائف الادارية والدينية الممنوحة الى اعضائها ، وارتبط هذا التفـوق أيضاً بتسويغ الأملاك العقارية . أما الارستقراطية البدوية ، فقد تراجعت لكن الحكم الفرنسي دعمها في حين أن جموع البدو انتزعت منهم املاكهم ، فنزحوا الى المدن وعرفوا الفاقة .

وقد برزت الى الوجود شرائح اجتماعية أخرى منها برجوازية من داخل البلاد وبرجوازية من أصل جزائري وتركي أحياناً . واشتغل افرادها بالمهن الحرة وتمتعوا باستقلال اقتصادي وفكري (بالنسبة للمتطلبات الدينية التي نشرها الجامع الأعظم). وتبنى ابناؤها مثلاً غربية وفرنسية بالخصوص فسموا بالبرجوازية المتطورة . وكان التعليم الفرنسي خاصة في المدارس الثانوية ، سائداً بالرغم من الضن به على الأهالي ، فكان منطلقاً لنشوء طبقة مثقفة لها قاعدة اجتماعية في البرجوازية الصغرى داخل البلاد وهي نصف حضرية نصف ريفية . واقصيت هذه الطبقة المثقفة الجديدة عن النظام القائم ، وكانت تحركها مشاعر طبقية قوية وضراوة في المطالبة بحقوقها ضد الارستقراطية الحاكمة (لكن ذلك لم يكن امتيازاً لها إذ وجدت نفس المعارضة بين « التوانسة » و « الأفاقية » داخل الجامع الأعظم) . كانت هذه البرجوازية الصغيرة المثقفة سواء من أبناء العاصمة أو من داخل البلد بصورة عامة ضد الحكم القائم أي ضد المستعمر ، فعرفت كيف تنظم الجماهير، التي تزايد عدم رضاها بالنظام الاستعماري، لانتزاع الاستقلال. الواقع أنه باستثناء العناصر المرتبطة بالسلطة الاستعمارية ارتباطاً واضحاً ، فقد أجمعت الفئات الاجتماعية على تأييد الحصول على الاستقلال . فكبت هذا الاتجاه الاجماعي التعبير الصريح عمّا هناك من تناقضات بين الفئات الاجتماعية دون أن يمنع لذلك تسربها العميق . ولذا ، وجدت البرجوازية الصغرى نفسها في الحكم فعلاً ، بعد الحصول على الاستقلال ، بواسطة ابنائها المثقفين الوطنيين المكونين على الطريقة الغربية .

يكتسي هذا التحليل السوسيولوجي التاريخي اهمية فريدة لابراز المؤسسات الاولية وهي : الاقتصاد الزراعي والرعوي والتجاري، ووجود الفئات والطبقات والأوساط الاجتماعية التي شيدت تأثيرها على التواصل بين القاعدة العقارية ووظائف السيطرة أو الهيبة ، والتعارض بين المدينة والريف ، والاستقرار والتغيير في نفس الوقت في الطبقات الاجتماعية ، وانسياب العالم الشعبي ، وأهمية دور الدولة المركزية المتعسفة ، وغير الناجعة ايضاً . ولا تقل اهمية عن ذلك أهمية الخارج (السلطنة العثمانية والغرب) في لحمة حياة البلاد .

لكن البنى الاقتصادية الاجتماعية لا تشكل سوى جزء من المؤسسات الاولية وهي فضلاً عن ذلك مزدوجة ، بمعنى أنها تدل على إطار شامل لتكييفات الأنا وهي تدل في نفس الوقت على عدم تجانسه . ويلعب الدين والفقه الاسلامي أيضاً دوراً رئيساً في تحديد الشخصية

الأساسية في حين أن تقديس الأولياء يجب اعتباره بمثابة المؤسسة الثانوية[١٠] . ولا ينبغي أن نغفل ايضاً وزن المثل العربية القديمة حتى لو دخل عليها تحوير عظيم . فقد بقي البعض منها حياً في الروح البدوية، وانتشرت بعض هذه المثل بواسطة التربية بين طبقات المدن العليا. كما ينبغي أن يسجل لحساب الاسلام النواة الأصلية للمعتقدات والمؤسسات وايضاً كل ما اعتراه من خلق وزيادات خلال القرون لاسيما في العهد الوسيط وفي الجوّ الشرقي ، في حركة التفاعل مع البيئة الاجتماعية المحيطة ، وهو موروث باق بدعامته الاجتماعية الأصلية أو بدونها . فهناك التوحيد والأخلاق الاسلامية والشعائر وأحكام الزواج والارث ، وايضاً ضرب الحجاب على المرأة والتفرقة بين الذكور والاناث ، والعوائد المنجرّة عن ذلك ، وسطوة الذكر والأب .

إن هذه النقطة الاخيرة هي في آن إسلامية وعربية ومن عادات منطقة البحر المتوسط والعادات الشرقية . إنها تقحمنا في سلسلة سببية اخرى هي سلسلة تراكيب القرابة حيث يلاحظ حالاً تفوق الأسرة المنحدرة من الذكور، لاسيما في الوسط الحضري والبرجوازي. يعيش الطفل في خلية تشمل اعمامه وأجداده وأبناء عمومته ، وهو لا يدرك عائلته النووية ذاتها بسهولة في هذا الوسط المتسع . إن الزيجات بين أبناء العمومة كثيرة جداً وهي تسمح بالمحافظة على الارث في حين أن العلاقات بقرابة الام متباعدة .

وتصطبغ **الموانع الاساسية** التي يخضع اليها الطفل بهذا المحيط الاجتماعي والديني والثقافي . إن تطبيق الاختبار الاسقاطي من إعداد لويزا دوس (Louisa Düss) على أطفال تونسيين من وسط اجتماعي متوسط وعلى أطفال أوروبيين مقيمين بتونس ومن وسط متواضع ، أعطى نتائج مهمة بصورة خاصة[١١] . ويرى المؤلف أن « صنفي التربية في هذا القطر على الأقل ، ليسا مختلفين اختلافاً أساسياً ، لانهما يتضمنان قيماً منبثقة عن نفس التوحيد الروحاني الاساسي، وهما منتشران في أسر حيث يكون الاب القيمة المهيمنة ، وحيث يحتل الاجداد والاقرباء غير المباشرين مكاناً هاماً ، وحيث يبقى النسيج الابوي واضحاً بصورة عامة . والفارق ان ما هو مؤسسة صريحة عند التونسيين هو « أخلاقي » عند الأوروبيين . إن العناية بالصغار طيبة ولا حدود في هذا الشأن الا لما تتيحه الامكانيات المادية . إن الغذاء الوجداني وفير حيث تميل الأم الى أن تهب نفسها تماماً لابنائها ، ثم تلعب دور الحاجز بين الاب وبينهم . ويصبح الأب قطباً للقمع، ويخشى جانبه ويحترم كلما كبرت ذريته، وهو يمارس العقاب البدني . إن قمع الامور الجنسية بالخصوص قوي . فلا نزاع على ان الاطار التربوي الاساسي مشترك » .

ولنؤكد أن فطام الطفل التونسي متأخر (من عشرة شهور الى سنتين) ونظافة الشرج

---

(١٠) إن النواة الدينية بصفتها موروثة هي مؤسسة اولية قطعاً لكنها تصبح ثانوية عندما يكون الدين شكلاً معاشا ومتجدد التكوين .

(١١) Carmel Camilléri ، اشغال المركز القومي للابحاث والتكوين البيداغوجي ، كراس عدد ٢ ، مارس ١٩٦٤ ، تونس. كان هنا الأوروبيون من منطقة البحر المتوسط من المالطيين والايطاليين .

أيضاً . فيمكن الحديث عن انضباط متساهل في هذا الموضوع . وتؤكد لا محالة الاختبارات هذه الملاحظة حين تتعرض للحرمان المتعلق بالفطام والنزاعات عند الاوروبيين في حين أن الفريق التونسي محل الاختباريكون منسجماً . ويبدي الاوروبيون كذلك تثبيتاً شرجياً اكبر . يقول كاميليري إنه «يمكن إيعاز ذلك الى التبكير بترويض وقمع المصرّة والتشدّد في ذلك في الاسر الأوروبية » . والملاحظ أن هناك نمواً واضحاً لغريزة التملك كلما تقدمنا نحو السن السابقة للمراهقة ، وهي ترتبط بالمحيط الاقتصادي . ذلك ان حساسية التونسيين تتقدم مع سنهم فيما يتعلق « بحرمانهم من الأشياء بسبب مستواهم الاقتصادي المتدني » .

هذه إذاً فروق جذرية بين تربية التونسيين وتربية الاوروبيين ، رغم تشابه الظروف الاجتماعية والمادية . لكن هذه الظروف أكثر سوءاً في المحيط التونسي . فتنشأ أصناف من الحرمان اكثر تأثيراً وتضفي بدورها معنى « واقعياً » على قلق الاطفال التونسيين ، فتكون بمثابة العجز في الخيال . وبنفس الكيفية فإن خاصيات الاسرة شبه الابوية التونسية التي تشكل عالماً مقفلاً على ذاته ، تعطل بادرة الطفل متسببة في تثبيت بليغ على الاسرة ، ونزوع الى الاتكال السلبي على الآباء. وتحرض السلطة القوية التي يملكها الاب، على العدائية وقلق الطفل لا سيما الابن البكر الذي يتمتع فضلاً عن ذلك بوضع رفيع بالنسبة لاخوته الاصغر منه ويحاط بالاحترام . واعتقادنا أن هذا القلق يترجم بتواتر سلس البول لاسيما في المحيط البرجوازي الحضري حيث تكون له أسباب أخرى غير خشية الاب . فإذا كانت الام من الوسط الشعبي تجسم عادة قطب الحنان، فمن الممكن الا يبرز هذا الشعور عند الام من الوسط البرجوازي ، إما بمفعول الحشمة التي كثيراً ما تضغط على اندفاعات الحنان ، وإما لأنها لا تستشعر بنفسها إلا كموضوع جنسي ، فتسلم الام ابنها لعناية الخدم ، وإما لأنها تشعر بضياعها واستصغارها في أسرة الزوج ، فتمدد في علائقها باسرتها الخاصة وتحافظ عليها . إن وضع الضيف هذا عند المرأة البرجوازية ، في اسرة زوجها ، لعله ظاهرة انتقالية بلغت الذروة بين ١٩٣٠ و١٩٥٠ ، خلال فترة تطوّر أمكن للمرأة التي حصلت على حرية نسبية للتنقل ، أن تجسم صلاتها بأسرتها الاصلية ، اكثر مما كانت تفعله أمها أو جدتها . إن هذه الصلات هي اليوم أقوى مما كانت عليه ابداً بفعل التحرير الهائل الذي حصلت عليه المرأة ، لكنها عوّضت أيضاً بشعور التضامن والمسؤولية عند المرأة في بيتها ، وهو شعور وثيق الارتباط بتقدم الأسرة النووية .

يسجل البحث الذي قام به كاميليري ضعف التواتر في المجموعتين فيما يخص التعبير عن عقدة أوديب . لكن الأمر الدال أنها ظهرت أربع مرات أكثر عند الأوروبيين منها عند التونسيين . وتفسير ذلك يسير إذ تأكد بوضوح وضع الزوجين كاطار للعائلة ، عند الاوروبيين فضلا عن أن إبراز علامات العطف والحب في علاقات الزوجين مسموح به في الصورة الاولى ومضغوط عليه بشدة في الصورة الثانيـة : «لا يكفي تقييم الاب في الاسرة لاشتراط ظهور عقدة اوديـب . إذ يجب فضلاً عن ذلك أن تكون مجموعاً وجدانياً كما هي الحال في الصنف الزوجي » . على أن هذا البحث مقصور من حيث الوضع الاجتماعي على عالم المدن شبه

الشعبي ، بالاضافة الى وجود وسائط أخرى يمكن أن تلجها عقدة أوديب. إن التماثل بالأب القوي جداً عند التونسي والمزدوج باستبطان القيم الثقافية للشرف والرجولة (حيث أن المرأة شيء تهدده رغبة الرجل ويجب حمايتها) ، يثير **غيرة الابن بخصوص امه وكان ذلك بالوكالة عن أبيه** . ويمكن لقوة الصلات الوجدانية التي تحافظ عليها الام مع عائلتها الاصلية خاصة ، أن تثير عداء الطفل العنيف ازاء جده من الأم أو خاله في الوسط البرجوازي والارستقراطي فعادة ما يُدلَّل الخال في أسرته بصفته الذكر وما يحاط باعجاب أخواته اللائي قد يملْن إلى أن يسقطن عليه سرّا وعند الاقتضاء الشبق المحبط عبر الزيجات المهيأة . ولذا يمكن تصور الأم وهي تحب أخاها ، فتتركز عقدة أوديب على الخال .

لقد طبق اختبار لويزا دوس على صبيان تتراوح أعمارهم بين اثني عشرة الى اربع عشرة سنة، اي قبل سن المراهقة، فكشف عن «تدهور» في ردود الفعل: تزايد مواقف عدم الانسجام ، أجوبة تشاؤمية ، غيرة بين الأخوة ، خشية الآباء ، قلق تجاه الامور الجنسية وايضاً عدائية نحو الاب . وتنسب هذه التغييرات الى خاصيات هذه السن التي تسبق المراهقة حيث تدخل الشخصية مرحلة تأزم ، كما أنها يمكن أن تعني تفاوتاً في طرق التربية ، وتكون هذه الصورة أكثر تشخيصاً للعصر الذي نحن بصدد دراسته الآن ، أي **فترة الخمسينات** .

وتدل تربية الطفل وقبل المراهق عن إهمال الوالدين في الفئات الشعبية . لم يكن تدخل الأب العنيف الا متقطعاً . وبما أن التعليم الكافي المطول كان منعدماً ، فان تربية الطفل غالباً ما كانت تتم في الشارع .وكان تكاثر الطلاق وموت الزوج يوقع الطفل في أحضان الأم الحنون والضعيفة أيضاً . فيصبح طفلاً مدللاً لا يضبط غرائزه الا بصعوبة ، جامحاً أمام الجهد ، هش الأنا الاعلى. ويمكن القول يقينا إن الصنف الانساني لشرير المدينة (= الزُوفري) كان مطابقاً لهذا التصور التربوي . على أن القمع كان مستمراً هاماً في الطبقة البرجوازية . كانت التربية صارمة لكن الطفل بقي مقطوعاً عن العالم الخارجي عاجزاً عن الدفاع عن نفسه في المستقبل .

وقد أدى انتشار التعليم المدرسي في المرحلة الأخيرة من الحماية الفرنسية الى الاختلاط الاجتماعي الذي نشأت عنه مواجهة بين القيم النوعية لمختلف الفئات الاجتماعية . كان أداة ناجعة للتعصير والعقلنة، لكن بدون تجاوب مع المحيط العائلي، لذا فإن عمله لا يبرز إلا متأخراً، اي في عمر الكهل . والملاحظ ان أغلبية الشعب التونسي كانوا من الأميين في الخمسينات ، وهذا امر يكتسي اهمية رئيسية في تقدير أنساق التفكير والتقنيات الفكرية للتكيف في الجهاز العام للشخصية .

II

لا مراء في انه لا بد أن تكون هذه الشخصية كثيرة التعقيد ، نظراً لتعقد المؤسسات الأولية . وسنعمل على إبراز خاصياتها العامة لفترة تقع بين نهاية الحرب العالمية الثانية ونهاية الحماية (١٩٤٥ ـ ١٩٥٤) .

١ ـ توجد بداية تركيبة فكرية وجدانية تحيط بتقييم الرجولة . فيمكن أن يرتب جنباً الى جنب التماثل بالإب وتقديس البطل والقوة والسلطة وكل ما هو مهيمن، واحتقار الضعيف، وخشية المرأة واحتقارها ، والتردد الكبير على الجنسية المثلية ، وانساق العداء الصريح البارز. وتترجم عن ذلك بنية الحياة الجنسية، ومع ذلك فان تفسيرها الكلّي يرجع الى مجموع المؤسسات الأولية . ويدل اختبار لويزا دوس على أن التونسيين «يردون رداً قوياً على الظاهرة الاجتماعية للشبقية ... لكن موانعهم أقل شدة من موانع الأوروبيين تجاه الوظيفة الجنسية بصفتها تلك» . وبعبارة أخرى ، ليس هناك كبت للشبق في قطبه البيولوجي والطبيعي ، لكنه كبت شديد(١١م) لعاطفة الحب ولكافة العناصر الوجدانية للشبق . فضلاً عن أن النشاط الجنسي الصرف الذي لم يكبته استبطان اية موانع ، تقمعه المؤسسات الخارجية قمعاً قوياً .

فان كان النشاط الجنسي ممنوعاً فذلك لأن التونسي عرف كيف يحفظ له طابعه الخفي المتميز ، كما أن الغيرة كظاهرة تاريخية وثقافية تصبح ظاهرة نفسية حيث تتحول الى إسقاط على الآخرين لقوة نزعات الشخص .ويضفي التصور الغذائي والحيواني لعداء الذكر الجنسي ، قوة جاذبية مذهلة على حياة الذكر الجنسية ، تنقلب الى شعور قوي بالطهر . إن كل هذه الكوكبة خارجة عن الحداثة لأن الحداثة ترفض الطاهر وغير الطاهر ، وتجعل من النشاط الجنسي شيئاً عادياً ، فتستأصل منه الجذور اللاعقلانية ، وبذا فهي تجعل منه مجرد شيء وظيفي .

إن الجنسية الغيرية تؤسس على المسافة المسبقة الموجودة بين الطرفين والتي يقربها الفعل الى أقصى حد وإذا فقدت هذه المسافة فهي تقضي على الرغبة . وإذا كانت مشطة فهي تخلق موانع لا يمكن التغلب عليها ، إن هذا التصور الأخير المشكّل للشخصية التونسية يقود الى الجنسية المثلية في منتهاه ، وينشىء عادة ضيقاً تجاه المرأة فتتسع غيريتها اتساعاً متناهياً .

اما المرأة فتجعل نفسها المعبودة والشيء النادر ، لأن جسدها هو رأس مالها الاجتماعي. واما من حيث العاطفة فان المرأة تمثل حالة من الكبت الناجح . إذ لا يمكن لحياتها الجنسية أن تزدهر إلا بالزواج ، لكن هل تزدهر فعلاً ؟ لها موانع داخلية قوية تعوض عنها عموماً بغريزة الأمومة وقابلية اجتماعية عميقة . اما في العالم الشعبي ، فان العقاب والارهاب يسلطان على حياتها فتقتصر جنسيتها على الانجاب في حين ان المرأة محترمة وخاضعة في العالم البرجوازي . ويبدو جيداً أن الزوج هو الذي يتألم اكثر من النقص في الاندفاع الوجداني لدى المرأة ، وهو الذي يبدي رغبته في الجماع وينزع الى التعبير عن شبقه تعبيراً أكثر صراحة .

لقد تدخلت ضمن هذه العلائق المتصفة بالبرودة النسبية بداية من ١٩٣٠ تقريباً وربما في هذه الانحرافات ، تدخلاً كبيراً ، نزاعات في المُثُل. فبالنسبة للرجل،الأنثوي في حد ذاته هو ما يكون أبيض البشرة وأشقر ولينا. وما هو ذكر وتنزّل قيمته كشيء جنسي هو الأسود والداكن والأسمر والصلب والأعقد . فتجسم المرأة البرجوازية أو الأوروبية اللتان تمثلان الصنف الجسدي الأول ، الجاذبية الجنسية القصوى . وبما أن المرأة الشعبية لا تستجيب دائماً لهذه

(١١ مكرر) كبت ناجح او فقر في الحياة الوجدانية ؟

القواعد بل بالعكس ، فيستعيض عنها الرجل تبعاً لذلك بالمراهق من أصل برجوازي أو غيره . إذ يصير في نظره أكثر أنثوية من المراة ، إذا طابق هذه القاعدة الجمالية الموجبة ، أي صفة البياض اساساً .

وتتدخل ذات التصورات الجمالية بالنسبة للمراة ، ويضاف اليها المُثُل الاخلاقية . إن الرجل المثالي هو الرجل المتطور من المدينة الذي يحترم المراة ويدللها . وهو عكس شريكها المعهود العنيف قليل الظرف . وبعبارة أخرى فان المراة تبحث عن أنثية معينة في الرجل . وقد برز تحول في تصورات الرجل المثالي من الوجهة الاجتماعية في اللاوعي الأنثوي وبتأثير من الغرب. ونزلت قيمة الرجل التقليدي، فلم يعد رجلاً بل رجلاً دونياً. وظهر مكانه مكللاً بالحداثة وبكل حسن الممنوع الذي لا يُطال، صنف التونسي المُأوْرب، حتى لو كانت أوْرَبته سطحية . فلا يمكن اذاً الاحتجاج بمجرد التشدّد الجنسي الاسلامي لتفسير عالم من العلائق له مثل هذا التسيب والتعقد . المقصود بالذات هو قمع الحياة الجنسية وكبت الحب . لكن كيف تفرز الشخصية أجساماً مضادة للسيطرة على ما في هذه البنية من تفجر ؟ بواسطة اللغة الجنسية الغنية غنى لا مثيل له وبسلوك جسور كثيراً يسلكه الرجل تجاه المراة حين يتستر برداء المجهول ، وبتقنين البغاء ، وبفضل وجود مؤسسة الحمام(١٢) ، واخيراً عن طريق الجنسية المثلية .

لكن الجنسية المثلية هي في آن عنصر اساسي للشخصية الأساسية ومؤسسة ثانوية صادرة عن رد هذه الشخصية على القمع والحرمان الجنسي .

ولنلاحظ فوراً أنه إذا كانت الجنسية المثلية كثيرة الانتشار في تونس (من المؤسف أنه لا توجد احصائيات في هذا الأمر) ، فلا يبدو ان هناك من الممارسين الصرف بها أكثر مما هو في غيرها من الأقطار . يبقى أن تواتر النزعات الجنسية المثلية عند الرجل امر هام بما يكفي ، بحيث يكون مشروعاً التساؤل عن هذه القضية .

إن الجذور التاريخية لهذه الظاهرة لا تنكر . فان كان الانسان العربي المبكر يتصف بالجنسية الغيرية أو يكاد فقط ، فان المجتمع الاسلامي التقليدي بتأثير مشرقي معيّن (كان دور جند خراسان حاسماً) ، مارس بصورة واسعة الجنسية المثلية التي تيسرت بقدوم جموع من فتيان الرقيق،وكرد فعل على المفعول الاحباطي للتشريع الاسلامي الى حد ما (تعدد زوجات الاغنياء مما انشأ «جوعاً للنساء» بين أفراد الشعب، منع النساء من الخروج وفرض الحجاب عليهن)(١٣) . اما فيما يتعلق بالمغرب ، فقد تحدث ابن حوقل عن اشمئزازه من بعض الأشكال البدائية للضيافة الجنسية المثلية عند بعض القبائل البربرية . ويلاحظ روبير برنشفيغ(١٤) (Robert Brunschvig) ان اللواطية كانت شائعة في العصر الحفصي في تونس بالذات في حين أن

---

(١٢) عبد الوهاب بوحديبة ، « الحمام ، مساهمة في التحليل النفسي للاسلام » . المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية ، سبتمبر ١٩٦٤ ، عدد ١ ، (بالفرنسية) .

(١٣) راجع كتاب الاغاني وكتاب آدم ميز (A.Mez) .Die Renaissance des Islams .

(١٤) La Berbérie Orientale sous les Hafsides .

غانياج[١٥] (Ganiage)يتحدث عن الجنسية المثلية بمثابة «عيب» شائع في تونس ، بعد أن اشار الى ما ذكرته الصحافة في باريس حوالي ١٨٨٠ . فلا يعني الأمر ظاهرة معاصرة فقط ، بل تقليداً تاريخياً ونموذجاً ثقافياً أو يكاد . لكن اذا تدخل العامل التاريخي بالذات، فالأحرى أن يكون حاسماً ببقاء دعامته التأسيسية .

ذلك أن الغريزة لا تقدم الا الاتجاه في حين أن الاطار الاجتماعي يتكفل بتحديد الغاية والمحتوى لتلك الغريزة . يعني ذلك أن شبق الطفل غير محدد الموضوع ، وعندئذ تتدخل النماذج الثقافية . هذا وإن العائلة والأخلاق الرسمية - الشديدة الاستنكار في هذا المجال - لا تقدم هذه النماذج ولا التعليم كذلك ، بل إن البيئة الثالثة هي التي تقدم ذلك . لكن من الأساسي أن تكون النفسانية للفرد مهياة لذلك ، أو أن تتهيأ على الأقل لامتصاص الشبق امتصاصاً تاماً من قبل الجنسية المثلية . ويتدخل في هذا المجال تنوع التجارب الفردية لكن لا ينكر أن الواقع الاجتماعي غير المأسس يؤثر تأثيراً قوياً وخفياً لفائدة نمو الميول الجنسية المثلية . إن الاختلاط بين الذكور وقوة قمع كل حركة بين الجنسين ، والنقص في مراقبة الآباء لحياة أطفالهم ، أكثر من وجود بنية ما للأنا في سن الطفولة الأولى ، كلها أمور تتدخل في توجيه مثل هذا النمو . وفي اغلب الأحوال لما يزداد المراهق نضجاً واطلاعاً ، فإنه يتحول عن هذه السبيل ويتجه الوجهة العادية للرغبة الجنسية الغيرية . ومهما كان الأمر ، فان هناك تفوقاً واضحاً للميول الجنسية المثلية النشيطة على الجنسية السلبية الشديدة الاستنكار، بسبب التحقير المحيط لكل تأنيث للذكر. فالصورة الشائعة في المجتمعات الإسلامية كما في المجتمعات العتيقة من يونانية ورومانية وغيرها ، أنه مسموح للذكر أن يقيم علاقة جنسية ذكورية مع الآخر دون عار كبير يلحقه ، وبذا فيوجد نوع من اللامبالاة بموضوع الفعل سواء كان ذكراً أم انثى. ويحق التساؤل عندئذ هل المقصود هنا بالجنسية المثلية ليست جنسية غيرية شاملة على أنّ هذه عدم المبالاة المزعومة توقع صاحبها في فخ الاختصاص وفخ العجز أمام المرأة وتفضيل الذكر على الأنثى. فاللواطية رغبة طاغية عامة لكن ممارستها مكبوحة وهذا ما يفسر انتقامها على صعيد اللفظية. أما تصور الازدواجية الجنسية فهو مفقود تماماً للفصام القوي الذي يقطع المبدأين «الأنوثي والذكوري» في المخيال الاجتماعي.

وتزول غالباً هذه الميول عند الفئات المثقفة الميسورة الحال، بفعل الزواج أو في سن اكتمال النمو حيث يتم استرجاع الرغبة الجنسية الغيرية استرجاعاً يكون نجاحه متفاوتاً حيث يعتبرها مجتمع الرشداء الرغبة السوية الرشيدة. ولعل ما يجسم أكثر من غيره المأساة الجنسية لجيل معين من التونسيين الوعي بضرورة التحول الى غايات أكثر سوية . ومن النادر أن يفشل التحول ، لكن ليس نادراً أن تبقى دفعات جنسية مثلية في الفرد الذي يحاول كبتها . وإذا اعترضته في سن الرشد إحباطات عنيفة في ميدان معين ، فان هذه الدفعات تطفو مجدداً على مستوى الوعي ، فتكتسي قوة الرغبة الصبيانية المقموعة .

وهكذا تكشف البنية الجنسية للشخصية التونسية مرونتها الممتازة . لكن مقاومة

---

(١٥) Les Origines du protectorat français en Tunisie .

الطبقات الشعبية الحضرية أو الريفية المستقرة (في مدينة تونس وفي بلاد الساحل ومنطقة الوطن القبلي وفي الجنوب) لجاذبية الجنسية المثلية النشيطة أقل قوة من مقاومة الطبقات البرجوازية أو الشخصيات المتطورة لها. إن رجل الشعب المتزوج أو الذي له اتصالات جنسية غيرية يميل الى جاذبية اللواطية كوعـد بلذة سامية تامة في حين أن العلاقات الغيرية العادية تكون متعثرة ومجرد تنازل لمطلب المجتمع .

وينزع الوعي التونسي الساذج كما راينا الى الاعتقاد أن الجنسية المثلية ليست سوى بديل للجنسية المعروفة بأنها سوية ، وانه في الامكان تجاوزها أو حذفها بيسر ، كأن الأمر ليس الا « عادة سيئة » . وهو في ذلك لا يشعر بالضغط الذي تمارسه على الشخصية الفردية ، ولا بجذورها الاجتماعية .

٢ ـ الى جانب بنية الحياة الجنسية ، هناك واحد من العناصر الجوهرية للشخصية الأساسية، نعني بنية العدائية، أو إن أردنا، شكل انساق العداء. وقد سبق أن أشرنا الى قضية العدائية الجزائرية قبل الاستقلال، فنسبناها الى خصوصية النسق السياسي الاقتصادي الاجتماعي ، موافقين في ذلك على راي أبداه فانون . ويمكن ابداء ملاحظات مماثلة وتقديم التفسير نفسه فيما يخص تونس في الخمسينات . وبالفعل ، عرفت تونس عدائية قوية جداً وإن لم تكن قاتلة ، كما كان الشأن في الجزائر. لكنهـا لونت كـافة العـلائق البشريـة لاسيمـا في المدن الكبـرى . كان العنف صـريحاً واضحـاً يعبـر عن نفسـه بيسـر على الصعيد الجسدي ، فكان يلتهم طاقة الشعب ويجعل الأخ في مواجهة مع أخيه . من البديهي أن الانفصام بين الشعب والطبقات الحـاكمة الفـاقدة لكـل مثاليـة كما لكـل سلطة ، وأنـواع الحرمان والاهانات الناشئة عن البنية الاستعمارية ، وتخلي الدولـة عن دورها تحت رقـابة الاجنبي ، والفراغ النفساني وفقدان الأمل ، كل هذه الأمور تقوم بدور حاسم في اختلال الانسجام هذا . لكن يجب كذلك ربطه بكافة المؤسسات التربوية الأساسية التي حللناها ، وربطـه ايضاً ودون شك ببنية المثل الديونيزية لاثبات الأنا . ويتفق النزوق والعدائية مع نزعات نرجسية وحساسية كبيرة جداً نحو صورة الانا ، لكنهما يعبران كذلك عن **نقص في تنظيم الوجدانية** . إن أنا الطفل المسحوق يجعل منه كهلاً متريّباً منفعلاً ، إضافة الى هشاشة واضحة جداً للانا الأعلى في الطبقات الشعبية ، كما سنرى .

وإذا كان نادراً كبت العدائية ، فانها تتخذ عندئذ شكل المراوغة والحقد . لكن ضبط العدائية يتحسن عند الفئات البرجوازية بمفعول النماذج الثقافية الفعالة دون شك ، ويوازنها قلق اكبر تجاه الخطر الخارجي. على انه لا يجب التقليل هنا وهناك من دور الأحقاد الشخصية والثقل الرهيب للضغائن التي لا تقبل الصفح . إذ حالما يتم تصور التحدي واعتباره موجهاً للأنا وقيمته، فان العداوة تندلع وهي احدى الأشكال الأكثر لاعقلانية في النفسية التونسية، ويسمى ذلك «البُنْتُو» ـ اي Punto de Honor (نقطة الشرف) أصلاً ـ وهو في الواقع عجز غاضب للأنا المهزوء به يتحول إلى حقد دائم. وتدخل ايضاً في صنف العدائية المراوغة جميع أنواع الاستهزاء بالفرد لأسباب تافهة كما ايضاً بث الشائعات الاستنقاصية ضد فرد من الأفراد كشكل من الانتقام

العاجز . وقد تستعمل الدولة ذاتها هذا النمط العدائي ضد معارضيها أما للتحطيم صورة الشخص وامّا للتعذيب النفسي .

إن القلق معطى أساسي في نفسية العنصر النساني عند الطبقات الحضرية والبرجوازية الصغرى وحتى الشعبية . وكذلك الأمر بالنسبة للطبقة البرجوازية التقليدية في جملتها . ويتمثل ذلك في الخوف من المرض والخوف الغامض من العالم الخارجي والحيرة أمام الخطر المادي ، فأصبحت هذه الطبقة عاجزة عن قيادة الحركة الوطنية وتأطير الكفاح ضد الاستعمار. وعن هذه التركيبة تظهر ايضاً الحركية المتدنية لكثير من ابنائها ، وضعف قابليتهم للتكيف ، وكذلك ضعفهم النضالي .

تقوم انساق طمأنة الأنا اساساً تجاه العالم الخارجي المدرك وكأنه مليء بالتهديدات ـ لكن يجب الاعتراف ان ذلك لم يكن مجرد وهم ـ تقوم على تأويل وعمل شبه سحريين في الدين . فيدعى الله الى التدخل في كل حالة قلقة مرضية بواسطة تضرعات معينة ـ الأدعية ـ لا يشك في نجاعتها . ويتدخل بصورة ملموسة واضحة التضامن العائلي الفعال وقوة التكامل المتبادل والتبعية للأب، وذلك بغية طمأنة الأنا الميّال الى البحث عن تأييد واضح مريح من محيطه . وخلافاً لذلك يثير الاستنكار عذاباً شديداً للأنا فإما : أن يزيد قلقه ، وإما تنجم العدائية والثورة ومركّب الاضطهاد في خاتمة المطاف .

٣ ـ تتضمن التقنيات الفكرية عناصر سحرية دينية وعناصر عقلانية، ويختلف التركيب حسب الطبقات الاجتماعية والمستوى الثقافي ومضمون هذه الثقافة . وهكذا تخضع الجماعات الريفية الى صور سحرية ، فضلاً عن الاعتقاد في القدر . فيمكن التأثير على المرض أو الحب بواسطة تقنيات سحرية تظهر بمظهر إسلامي . ولا يدرك العالم الخارجي دائماً كنسق من الأشياء التي لا تخضع إلا لحتمية محايدة .ويُستخدم السحر الاسود خفية ـ لكن نادراً لأنه مستنكر ـ للاضرار بعدو أو خصم يرهب جانبه ، لاسيما من طرف النساء اللائي يطرحنه في أساس كل خيانة زوجية. الواقع أن الفكر السحري الإحيائي موجود عند كافة الطبقات الإجتماعية ، بالمدينة كما بالريف . وبذا يمكن قياس انتقال الصور الذهنية بين الفئات الاجتماعية وعمق ترييف العالم الحضري. وهو من مشمولات النسوة عند البرجوازية لاسيما العجائز ، وموروث عن العصور القديمة يحدد الحياة المنزلية بمحرمات زراعية حقلية ، لكنها موانع وأعمال هامشية يستنكرها الضمير الديني . على ان الاعتقاد في الجن والإيذاء بفعل السحر والاحلام المنذرة والرقية التي بفضلها يكشف عن الكنوز ويقضى على الزيجات ، يكاد يكون عاماً ، وهو يشمل ايضاً عالم الذكور . والمرجع أخيراً أن نسق الزوايا سواء اتخذت شكلاً صوفياً إسلامياً في المدن ، أو تجسمت في تقديس الاولياء بالبوادي ، ينبغي اعتباره رداً على قلق الانا ، أي كنسق للطمأنينة كما هو مظهر للفكر السحري الإحيائي .

امّا الاعتقاد في القدر الذي حددته مسبقاً إرادة الله ، فإنه يجد بداية اسساً اكثر

وضوحاً في الدين. إن فصل عنصر لاهوتي ما وراثـي هام لكنـه غير حاسـم في البناء الاسلامي، عن محيطه، ونفاذه بمثل هذا العمق الى مجال الوعي السميك، يدل جيداً على أننا إزاء أحد المحاور الاساسية للشخصية الاساسية، الملازم جزئياً لبنيتها بصفته تقنية فكرية، وبصفته مؤسسة ثانوية في جزئه الآخر. يرتبط الاعتقاد في القدر بصورة أولية بقضية الموت التي تقرر أجلها مسبقاً: بما أنه لا يمكنني النجاة منها فاني مهدد بها في كل حين، واذا لم يحـل أجلي بعد، فـلا خطر عليّ من المـوت. واذا حمل هـذا الاعتقاد الشخصي على الانقياد، فهو يحمل ايضاً الشجاعة الهادئة والعمل، ويلعب دوراً متميزاً للتخفيف من القلق. لكن القدر يتعلق بكل شيء: بالمرض والحوادث ومستقبل الانسان بجميع اشكاله. كيف أكون بعد عشر سنين؟ إن هذا الشكل الاستفهامي الذي يجعل من حياتي نقطة لادراج قوى خارجة عن إرادتي يترك الباب مفتوحاً للتفاؤل كما للتشاؤم لكنه يشكل ضداً صحيحاً للمشروع الفردي الذي يتحمل مصيره بيده ويبنيه.

ليس هذا ما سمي بالخضوع الاسلامي، لكن هذا الخضوع مشتق منه. وهو يتدخل لما يجدّ الحدث وينزل علينا، فيكون الخضوع رضاً بالأمر المحتـوم، ويمهد لعـودة سنة الحياة. وهو يساعد على التوازن النفساني بالضغط على الثورة المحبطة وعلى العدائية اللتين تشكلان أول غواية للأنا. وجملة القول أن التسليم بقضاء الله يبدو بمظهر التقنية الجيدة للانسجام بالواقع.

من البديهي أن تونس لا يمكن قصرها على مجرد صورة انثروبولوجية مبسطة، وهي البلاد المعروفة بنشاطها الزراعي والتجاري، وثقافتها الاسلامية، والتي تأثرت بالحضارات المتوسطية وخضعت لجاذبية الحياة الفرنسية وعلى هذا فان عمل الفكر يدل على وجود قطب عقلاني ممتاز. إن الحتمية الاستخدامية والنفسية المنطبقة على عالم الاشياء كما على العالم البشري مع الاعتقاد بقسط وافر من الحرية بخصوص الانسان كلّ هذه العناصر العقلانية تتفوق على القطب السحري للفكر وتجانبه في نفس الوقت. إن العقلانية والفكر المنطقي حاضران في كل مكان وفي كافة المستويات، وهما ينموان كلما تزايد الانتقال من درجات العالم الريفي الاخيرة الى أسمى المستويات الفكرية. ولا يتمثل المشكل في ملاحظة وجودهما وحتى تفوقهما - في كل الخلايا النشطة بالمجتمع - على أشكال عتيقة للعمل الفكري، بل يكمن المشكل في تقييمهما بالنسبة للفكر العقلاني الحديث دون تناسي المتغيرات السوسيولوجية الكبيرة.

إن مجال امتداد الذهنية المنطقية لم يبق من هذه الزاوية ضعيفاً وحسب، بل إنـه يتصف بالرداءة. غالباً ما يكون الفكـر ساذجـاً قليل الصـرامة غـامضاً نـاقص المعلومـات باستمرار، او مشوباً باسقاطات شخصية. فضلاً عن أنه يجب شحن لغة معينة بالعقلانية، والحال ان اللهجة المحكية اداة غير ناجعة للتجريد. وتكون اللغة العربية الفصحى اكثر كفاءة في هذا الميدان، لكنها كانت متضمنة في تلك الفترة أشكالاً فكرية ترجع الى العهد الوسيط، علماً ان اللغة الفرنسية لم تستوعب استيعاباً كافياً.

كثيرون يتكلمون الفرنسية ويكتبونها، لكن قليلين ادركوا روحها. ويمكن التأكيد أنه لا

احد او يكاد قد استبطن استبطاناً عميقاً الجذور الاصلية للفكر الغربي . إذ أن ذلك كان يتطلب فعلاً تحولاً في بنيات الأنا والفكر والقيم ، أي ان يقع خلال المدة القصيرة التي يتكون فيها الانسان ، استيعاب التلونات الباطنية والمحتوى المحسوس لفكر احتاج الى ثلاثة قرون لغزو مستويات ارتفعت عقلانيتها بصورة متزايدة . إن هذا النقص في معاشرة أدوات الحداثة العقلية ينكشف في علائق العامل بالآلة : وهو الامر الذي يجب أن ننسب اليه أساساً العجز البديهي في درايته العملية . ذلك أن الصانع التونسي عرف في زمانه وفي ميدانه ، في بنية ما للعلاقة بالشيء وبالمؤسسة وأوقات الشغل ، كيف يثبت درايته العملية الكبرى . انها قضية رئيسية يرتبط حلها بكل تصنيع في المستقبل .

٤ ـ واخيراً سننظر سريعاً في بنية الانا الاعلى وتركيبة الهيبة .فقد تسنى لنا مراراً كشف ما عليه الانا الاعلى من ضعف معين . واذا كان هذا الضعف عاماً نسبياً ، فهو لم يكن شاملاً . وإذا كان موجوداً ، فقد عوضه التاثير الحاسم للمؤسسات الاجتماعية التي لا تجسم هي ذاتها دائماً. وهذه المرونة للأنا الاعلى غريبة لانها تظهر في مجتمع تهيمن عليه ذات الاب. لكن ما عليه الموانع الاساسية من طابع رخو ، وضعف تدخل الوالدين في تربية الطفل يفسر هذا الامر الى حد بعيد. إن المحرمات الدينية المرتبطة بمؤسسات خارجية تشارك ايضاً في تعطيل بناء الانا الاعلى كمرجع داخلي . لكن لما يتواصل الجهد التربوي من طرف الوالدين أو الاسرة الموسعة ويكون واعياً ، وحين يتم غرس الاخلاق في وقت مبكر ، وأخيراً حين يكون الشعور الديني قوياً حقاً ويطبع روح الطفل ـ وهو ما يقع عند الارستقراطية الدينية وحتى عند الطبقة العريضة من البَلْدِيَّة ـ فان شكلاً معيناً من الانا الاعلى يظهر ويصبح شديداً بصورة خاصة عند الشخصيات ذات البنية العصابية .

الواقع أننا شاعرون ان القضية اكثر تشعباً مما يبدو لأول وهلة . ذلك ان الأنا الاعلى له شكل ومضامين متنوعة أيضاً . وقد أراد علم التحليل النفسي البرجوازي الغربي ربطه دائماً بصفته قطعة لا تتغير ، بالاخلاقية السائدة المتجهة الى الاحترام وحب الغير . لكن يمكن للانا الاعلى أن يرتبط بصورة نرجسية للأنا، بصفته انعكاساً للتأييد الاجتماعي : فيقع في تونس (وفي غيرها دون شك) أن الفرد يشعر بالذنب لانه لم يأخذ بالثأر ، ولم يقتل منافسه ، ولم يبد عنيفاً بصورة كافية في ظرف معين . وبذلك تنسب عدة جرائم لا الى غريزة العداء بل إلى صنف معين من الانا الاعلى المثبت على بعض المتطلبات . واكثر من ذلك ، إن السبب الرئيسي للشعور بالاثم في هذه الصورة، يتأتى من شعور الفرد بعدم امتثاله للصورة النرجسية التي تعكسها له البيئة عن ذاته والتي يستلذ بها والتي تصير اساساً لكيانه ونسيجاً للأنا الأعلى. إن هذه البنية الخاصة واضحة جداً عند الشخص المعصوب، وهي بنية تعويض من الصنف النرجسي تنوب عن الأنا الأعلى ويحتمل اكتشافها عند أي شخص.

إن البنية النرجسية للأنا الراجعة للشبق المثبت على الأنا، وارتباطاً بتضخيم الغرائز الخاصة بالأنا من قبل البيئة الاجتماعية ، مسؤولة عن تركيبة كاملة من الهيبة التي هي من أصل ذاتي وعلامة عن استلاب جدي قوي للغير في نفس الوقت وضمن هذه التركيبة الواسعة،

يمكن ترتيب النزوع الى المفاخرة، وحب المظاهر على حساب الواقع الصحيح (لكن لعل ذلك ناتج أيضاً عن الموانع الاساسية)، وروح المنافسة الحادة جداً والمتجهة الى قيم وضعت مؤقتاً. ويكاد يكون مؤكداً أن هذا النمط السلوكي عند البرجوازية يمليه مباشرة وجود بيئة اجتماعية واسعة متماسكة وتعدد العلائق بين الافراد . بحيث أن الفرد يعيش تحت رقابة نظر الآخرين وحسب قواعد مُلْزمة .

فما هي القيم المهيمنة الصالحة للهيبة كما كانت في الخمسينات ؟ لا ريب انه علينا وضع الثراء المادي وكل وسيلة من شانها تيسير متع الحياة في المرتبة الاولى.لكن الثروة تقيّم بالمهابة التي تسمح بها ، وما تبعث عليه من حسد وسلطة على الآخرين ، على ان السلطة الحقيقية كانت بأيدي الفرنسيين. وبالرغم من أن الشرف الاجتماعي قد تشكل اصلاً بفضل ممارسة السلطة السياسية والروحية، فقد اجبرت الوضعية الطبقات المسيطرة على إنشاء هيبتها على نبل اجتماعي صرف ، وبذلك نشطت التقاليد العربية القديمة من مجد ونسب وشرف . إن تقوية البناء الشاسع الذي كان يشكله الجامع الاعظم ، وإمكانية صعود السلم الاجتماعي بفضل الشهادات، جعلتا من المعرفة عنصراً اساسياً للهيبة، سواء كانت هذه المعرفة دينية وتقليدية ، أو دنيوية وحديثة. كان في مقدور الارستقراطي من المخزن كما هو عند بروست أن يتبجح بجهله الحقيقي . وليس ذلك هو وضع الارستقراطي الديني البَلْدي أو البرجوازي المتطور شبه المدمج ، ومن باب أولى وضع البرجوازي الصغير شبه الريفي المحروم المهوس برغبة الصعود الاجتماعي .

ليس هناك عموماً مفاخرة بالثروات بصورة مشطة في وسط البَلْدِيَة حيث أن حب الظهور مخصص لأرستقراطية المخزن والبدو . وخلافاً لذلك فان إشعاع قيم النبل والرفعة وتمجيد التراث الاخلاقي « للبيوت الكبرى»،والصلة القائمة في اللاوعي الجماعي بين القيمة الاجتماعية والقيمة الحضارية ـ حيث دحرت البداوة في ظلمات الهمجية ـ كل ذلك شكل لدى البرجوازية الصغرى الصاعدة داخل البلاد عقدة الحرمان وحقداً هائلاً مُقنَّعاً. فإذا كانت الارستقراطية موضوع كره منها، فذلك تحديداً لأنها تؤمن بقيم العظمة التي كانت لها، وسنرى أنها ستعوض الارستقراطية محاولة التشبه بها بعد نجاحها . كما سنرى أيضاً أن التغيير العميق الذي طرأ على المجتمع التونسي سيحور تحويراً عظيماً تركيبة الهيبة ويوسعها الى مستوى من التمجيد المرضي .

يمكن إفاضة القول في صورة الشخصية الاساسية التونسية كما كانت في أواسط هذا القرن . لعل الحساسية وسهولة الاتصال البشري والشعور النبيل والكرم والحماس ، هي أفكار أمبريقية لكنها كانت واقعية. ويمكن ربطها من حيث علم التحليل النفسي بعفوية ما للعاطفية دون شك ، أو بشكل مصعّد للشبق والغريزة القوية التي تدفعنا الى الآخر . وما القول أيضاً في قدرة الانسان التونسي على التكيف بصورة ممتازة ، وحسه الحيوي المتين ، حيث يجانبان المحافظة على العادات والاتجاه القليل الى بذل الجهد (لكن هناك جهداً أيضاً) والنقص في حس التنظيم ؟ لا شك أنه يتيسر وضعها بعنوان من العناوين . فهل هو أمر

ضروري ؟ ليست سوى خاصيات ثانوية مائعة متغيرة . الحقيقة أن الشخصية الاساسية مهما كانت قسرية ، فهي تترك فسحاً متسعة للفرد الذي هو إنسان قبل أن يكون تونسياً ، وهو شخصية فردية نوعية لا تعوض. لم نصف في هذا المقام الحقيقة البشرية للإنسان في افراحه وأتراحه، في وقته ومحبته، ولا تنوع الأفراد الهائل.

III

ولندرس الآن نفس المجتمع حوالي فترة ١٩٦٥ ، أي بعد خمس عشرة سنة من مرور الخمسينات وبعد عشر سنوات من انتصاب نظام جديد انبثق عن الاستقلال . فماذا نجد ؟ وماذا تغير وما استمر على حاله ؟

رحل المستعمر فخلفته سلطة وطنية جديدة ورجال جدد ، واقيمت رقابة على البلاد لم تبلغ أبداً في الماضي ما بلغته في ذلك الوقت. واستولت البرجوازية الصغرى من داخل البلاد وبتوجيه من فئتها المفكرة، على جهاز الدولة بتأييد من بعض عناصر البَلْدِيَّة والمخزن أقل من ذلك، وهؤلاء كانوا عناصر لا ينتمون الى المرتبة العليا من طبقتهم. وهكذا اصبحت البرجوازية الصغرى بروقراطية ثم برجوازية ، في حين أن عدة عناصر انبثقوا عن الشعب وكونوا بدورهم طبقة واسعة من البرجوازية الصغرى. وقد سحق عالم البدو الذي فقد صبغته القبلية وعاش تفقيراً عاماً. وقضي على الجامع الأعظم كما تفكك المحيط الذي ارتبط به ووقع حله. وبقيت في نفس الوقت صلات فكرية وإيديولوجية خفية بين أفراده سواء كانوا من الارستقراطيين أو من داخل البلاد . وقد تم ذلك تجاوزاً للفروقات الاجتماعية الصرف . ولم تشارك الارستقراطيات القديمة بشيء في المسؤوليات . لقد أقصيت عن السلطة لكن أملاكها الزراعية لم تنتزع منها ، وقد تفتتت تلك الأملاك وفقدت كثيراً من قيمتها النسبية .

تراقب الدولة الاقتصاد والتربية والاعلام ، فكانت أفعى متعددة الرؤوس حيث فرضت نماذجها وتصوراتها على الأفكار، وتمتعت خلال هذه المدة بهيبة كبيرة ازدوجت بالخوف والطمع . كانت أغراضها المصرح بها التوحيد وتشييد أمة عصرية، والتنمية الاقتصادية ، وعدالة اجتماعية أكبر ، وتعصير العادات والذهنيات .

اما من حيث الاقتصاد ، فقد أصبحت الزراعة آلية وتراجع الاقتصاد المعيشي فترتبت عن ذلك أهمية متزايدة ارتبطت بالمال ونشأت صناعات وطورت القوى الشغيلة . وتضخم قطاع الخدمات والقطاع الاداري تضخماً متناهياً في حين أن الانفتاح على المساعدة الخارجية اكتسى نسباً هائلة .

ولم يكن تغيير البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية جذرياً في المطلق . وقد امتد بنسب متفاوتة الى قطاعات المجتمع المختلفة ، لكنه كان ضخماً بصورة تكفي لحدوث تغييرات في الشخصية الأساسية وهناك ملاحظة أخرى تكتسي أهمية وهي أن الطابع الذي اكتساه النظام ، وتلون العلاقات الاجتماعية ، وبنية المثل المسيطرة في تونس البورقيبية ، هي نتاج

صرف لهذه الشخصية الموصوفة آنفاً . ومن عناصرها ما وقع تمييزه وتنميته ، ومنها ما أخمد خلافاً لذلك او عاد الى الظهور في شكل آخر .

١) بداية،إن الدفع الذي أضفي على تحرير المرأة والاصلاحات التي ادخلت على ميدان الحالة الشخصية حورت اتجاه الحياة الجنسية . وبدون أن تسد لانهاية المسافة بين الجنسين ، فقد وقع التقريب بينهما ، وتقدم الاختلاط بين الطبقات الحضرية وفي المؤسسة المدرسية ، فانخفضت نسبة القمع ، وقل الخوف من المرأة ، وازداد تواتر العلاقات الجنسية والشبقية عند الراشدين والمراهقين . وقد تراجعت الجنسية المثلية بوضوح في الطبقات البرجوازية الحضرية التي كان شبابها أقل منعاً تجاه العنصر النسائي . لكن الجنسية المثلية بقيت جذابة خلافاً لذلك ، عند شبان الريف المتعلمين الذين احتفظوا بموانعهم الشديدة جداً وبقواعدهم في الشرف. وإذا نمّى تزايد السياحة لدى الشباب التحرر الجنسي الغيري، بما في ذلك الشباب الشعبي وداخل البلاد، فقد تسبب في انشار الانحرافات، وأنشأ المتاجرة بالأبدان في الجنسية المثلية. وجملة القول إن التحرر الجنسي النسبي أطلق الموانع من معاقلها، لكن في كافة الاتجاهات. فمن المتناقضات انه حفز الجنسية الغيرية كما فحز الجنسية المثلية، وتطور تطوراً فوضوياً مستفيداً من الثغرات المفتوحة في حصن المؤسسات الخارجية ، لأن الأنا الأعلى الهش لم يكن معداً لتحمل هذه الحرية الجديدة . وفي كل مكان ، في الدوائر القريبة من الحكم وعند الأثرياء الجدد والبرجوازية الصغرى التي احتكت بالحداثة والطبقات الشعبية في المدن، هناك هيجان حقيقي للنشاط الجنسي وهو في آن تنفيس وعلامة عن اضطراب اساسي في أجهزة التنظيم الذاتي والقمع الذاتي. لكن المرأة صارت تتدرب على حياة جنسية محررة من الحواجز على أساس مثل هذه الفورة ، تساندها في ذلك الى حد بعيد الأطماع المادية والبؤس المادي ، فأصبحت عنصراً نشيطاً في الجماع ، وتعلمت التغلب على موانعها ، فشارفت أحياناً دائرة الحب العاطفي .

لكن لا يجب التوهم وتعميم ظاهرة جزئية على المجتمع كافة،رغم أنها ظاهرة رفيعة الدلالة . **يبقى المجتمع قمعياً** في غالبه ويهيمن عليه الرجل من خلال مؤسسة الزواج، أي عبر محرم البكارة وحماية الغيرة التي بقيت سائدة لكنها بدأت تتراجع . وكان عليها الصمت أمام مشاعر اخرى برزت لأول مرة ، كالمنفعة والطموح ، وهذا يدل جيداً على انها ليست عنصراً غير قابل للاجتثاث إذ يمكنها التحلل او الكبت ضمن ترتيبة أخرى للأنا .

وبما أن الموانع الأساسية لم تتغير (الفطام وتربية المصرّة) فقد **بقيت بنية الشخصية العميقة على ما هي** . ولم يزل الطفل أو المراهق قليلي القدرة على السيطرة على اندفاعاتهما، وتنظيم وجدانيتهما، والانضباط ذاتياً . وبقي الحرمان كبيراً والشعور به قوياً ، لأن المقارنات تفرض نفسها على العقل بوضوح أكبر . لكن المؤسسة المدرسية مدت عُقَد شبكتها على عالم الأطفال، فصهرت شخصية الطفل في قالبها وشذبت نتوءاتها وأدخلت حداً من الانضباط الفكري وجعلت الطفل يستبطن مثل الحداثة . لكن لا يمكن توقع بلوغها المستويات العميقة للشخصية التي هي اكثر إحساساً بالصور المشعة مباشرة من الحكم والتي تجترها وسائل

الاعلام الجماهيرية ، وتبقى الشخصية التونسية شخصية رخوة قلقة . لكن القلق تغير موضوعه ، إذ بفضل تقدم الأمن العام وتفتح العالم المغلق للأسرة الأبوية على الخارج ، انخفض القلق انخفاضاً ملحوظاً . بقيت العدائية شديدة القوة دائماً في العلائق بين الأطفال ، لا سيما في العالم الشعبي الرثّ (Lumpen) من المدن، وقد زالت في غير هذا المكان في عالم الراشدين، وعرفت التهاباً حديث العهد . ذلك أنها تنفست جزئياً في مقاومة الاستعمار حيث استُخدم كثير من عناصر المجرمين. إن نشأة الضمير القومي المتماثل إثر الحماس الشعبي وآمال الصعود الاجتماعي، وما كان للحزب والدولة من قوة تأطير وإشعاع الجماعة الحاكمة وزعيمها واستمرار الاتصال والالتحام أحياناً بين الدولة والجماهير كل هذا اثر على تهدئة العدوانية في المجتمع .لقد وعى التونسي ذاته كانسان،وكان متعطشاً الى تأييد الخارج .فقد عادلت نرجسيته ،وقد أطراها الغير ،ماكان له من عدائية .فشعر أخيراً بقوة الحكم كلها ـ الذي كان بديلاً حقيقياً للأب ـ وخاف منه . وفي ذات الوقت الذي احتفظ الحكم بعلائق عاطفية بقاعدته ومحيطة الأصلي،فإنه يوبخ ويقمع ويرهب دون أن يعاقب دائماً. وهو يقدم نفسه بالخصوص كقدوة ،مركزاً على ذاته كل القيم المتعلقة بالعظمة ،ويسمو فوق بقية المجتمع ،ويثير الاعجاب وحتى الافتتان .وهكذا فان انعدام المساواة الاجتماعية إن وقع الرضا به وحين يوقظ التماثل ويثير غرائز الخضوع ،فهو يظهر عنصراً ملطفا للعدائية بصورة ممتازة(١٥م). وخلافاً لذلك، تكون العدائية في كبريات المدن الغربية ربيبة المجهول وظروف العيش ، وهي انعكاس للاتجاه الديمقراطي في العلاقات بين الأشخاص .

الواقع أن العدائية تراجعت كنمط للاحتجاج والتأكيد الذاتي في شكلها الصريح المفتوح والجسدي ، وانتقلت من صعيد الفرد الى صعيد المجتمع(١٦) . وخلال سنوات الاستقلال الأولى ، أخفى الاتجاه الاجماعي القومي توترات المجتمع وغطى التضمينات المجتمعية للاستقلال . فضلا عن نشوء نداء للناس بسبب فراغ الاطارات ، فاتسعت قاعدة الدولة ، وأوهم كل فرد أنه قادر على الاسهام في الدائرة الحكمية السحرية .لكن الطبقة الحاكمة تدعمت وتشكلت وانغلقت وتحدد عددها ، فتباعدت عن بقية المجتمع وقفلت عصر البراءة والآمال الخاطئة . وأصبح **الحكم** العنصر المتفوق لتركيبة العظمة ، وصار البؤرة حيث تصب الملذات والمال والتقدير بوسائل مضاعفة بالنظر لما كان عليه الوضع قبل عشرين سنة . وهكذا ظهر استلاب المجتمع إزاء الدولة كظاهرة غالبة لكنها قامت في البداية على التماثل، ثم اتجهت اكثر فاكثر الى التعبير عن وجودها بواسطة **الحسد الصريح** . كانت هذه الغيرة الحسودة مكبوتة عند الطبقات الأكثر عوزا حيث تنفجر من وقت لآخر . لكنها انطلقت بصورة دائمة في كافة الفئات المترفهة ، كالفئات الارستقراطية والبرجوازية وشبه البرجوازية ، وعند المفكرين وفي المهن الحرة . وهي لا تستهدف عالم الحكم فقط ، بل أصبحت سلوكاً ، مندمجاً ، وعادة

(١٥ مكرر) وعلى العكس فإن انهيار هذه الصورة يوماً قد يأتي بتحرير قوي للعدوانية .

(١٦) الملاحظ رغم ذلك تزايد الانتحارات ، اي ظهور دفعات للتحطيم الذاتي .

وانعكاساً مجذراً في الشخصية ، تعبيء الغرائز العدائية ، وتفرز استخدام العقل بصورة سيئة وتوقظ عدم الرضا وتجعل من جانب مهم من المجتمع التونسي مجتمعاً مرضياً مريضاً بالسياسة ومريضاً بنفسه . إن إجلاء عدد كبير من القيم التقليدية والدينية والاجتماعية والفكرية لم يقع مع ذلك استبداله بادراج قيم حديثة أصيلة تقود العمل وتنير طريق الطموحات فامتزج العتيق والجديد ، وتعاضدا لتقديم بنية هجينة لكنها متماسكة لا محالة .

٢) ولذا، فان كان **شكل الدولة نتاجاً للشخصية الأساسية،** فهو ايضاً أداة منسجمة مع بعض عناصر هذه الشخصية في الكيان الاجتماعي. وفي ارفع مستوى، يكون الاستبداد ترجمة سياسية حتمية لبنية الأنا النرجسية للحاكم. وإذا ضعف الحكم فانه سينهار تحت ضربات البنية ذاتها في المجتمع ولعدائية متحررة، وكتلة هائلة من الأطماع والاحباطات. ويبرز تضخم الأنا في كافة مستويات الحياة الادارية . إن كل من أمسك بذرة من السلطة يسير كرجل مصاب بجنون العظمة . ومن كان بالأمس يتألم من الاساءة بصفته مواطناً ، فهو يعيد اليوم نفس المشهد لو جلس مكان رجل الادارة. لا شك انه يمكن تطبيق نظرة آدلر (Adler) بخصوص بنية مثل هذا الأنا . لا شك ايضاً أن مثل هذا السلوك يميز خاصة الشخصية الشعبية والبرجوازية الصغرى أصيلة الريف . لكنه سلوك تعمم تعميماً كافياً بحيث يسمح بالتفكير في القوة المفسدة للسلطة البشرية .حين انتزع الحكم من الشخصية التونسية ، كانت هذه الشخصية أسلم وأكثر اتزاناً من بعض الجوانب . لكن «التاريخ يتقدم من خلال جوانبه السيئة» ، وقد أفضنا القول في ذلك على طول هذه الدراسة ، فلا نتعجب من هذا الأمر .

وعلى فرض ان تتحرك الدولة من أعلاها بحتميات العقلنة الأكثر صرامة ، فلا يمكنها الخلاص اساساً من المادة البشرية التي تستخدمها وتحيط بها وتؤطرها .

إن البنية النوعية لصلات القرابة واستمرار الصلة القبلية والجهوية على قوتها ، وهذا مثال نصوغه، تشوهان كل تركيب عقلاني للدولة، وكل سير مستقل للمؤسسات. **ولذا فالدولة غير قادرة على تربية المجتمع كما ان المجتمع غير قادر على تربية الدولة** . وإذا كانت الدولة شنجت تركيبة الاستلاب والعظمة بدل توجيه الكفاءات الموجودة في كل شخص لفائدة تطوير حقيقي لشخصيته ، أي لعمل عقلاني ناجع ، فقد أبدت الشخصية الأساسية «للفرد في مجتمعه» استعداداً خاصاً لقبول ما ينبغي تسميته بانحراف عن الجادة . وإذا أحسنت الدولة فعلاً في تحطيم قوى الانتفاض والاضطراب ودجنت غريزة العداء وتركيبة الرجولة التي قامت باستمرار في وجهها فيما مضى ، فانها لم تحسن فعلاً لما شجعت على امتداد نسق المحاباة الى كافة المجتمع وكذلك حركة الخضوع ، وهو النسق الذي لم يكن حتئذ سوى سمة للارستقراطية الحاكمة. لقد أصبح التملق اليوم صفة مميزة للشخصية الأساسية .

لكن هذه الشخصية بالذات خطت خطوات هامة في طريق العقلنة في مجال تقنيات الفكر إيجاباً وسلباً ، فطردت إلى اقصى حد الذهنية السحرية خارج افقها، على أن الطريق ما زالت طويلة الى أن ينشأ الفكر النقدي ، ويبرز العقل المنير من غشاوة السذاجة العارمة ، ويتخلص التفكير الموضوعي من كافة الادران الذاتية المحيطة به والمشوهة له .

الى أي حد يمكن تعميم هذه الصورة ذات درجتين للشخصية الجماعية التونسية على مجموع العالم العربي؟ إن الأمر ممكن في المغرب دون نقاش لكن بتلونات وتنوعات سوسيولوجية وبعض التصحيحات أيضاً . إن الشخصية البربرية في المغرب والجزائر التي هي بصدد الامتصاص والذوبان ، تحتفظ بالمميزات النوعية في أعمق مستوى للأنا ، مثلاً تلك الاستقامة التي تتحول الى تصلب بسهولة ، والروح الجماعية والافرادية في ذات الوقت ، والعدائية الكامنة المستعدة لأن تتحدى جدار الواقع ... وهذا وإن النظم السياسية دجنت بصفة عامة الانفرادية الفوضوية هنا وهناك، محدثة تحولاً وجهته الخضوع . لكن اليقظة الاسلامية بالجزائر ، المكبوتة مدة طويلة ، ساعدت رجولية الذكر على الظهور من جديد ، وأبّدت بنية عتيقة للحياة الجنسية . وقد ازدوج الاتجاه التقليدي الواعي في المغرب الأقصى كطريقة للهيمنة السياسية ، بحداثة مشوهة ، ملقياً بالطاقات إما في إتجاه السلبية وإما في اتجاه بحث جامح بدائي عن اللذة .

إن قيم الهيبة تمجد في كل مكان ومن طرف إلى آخر من المغرب العربي، ويزن الهمّ السياسي بوطأة ثقيلة جداً في كل مكان. ولا تجد اسمي اندفاعات الأنا مجالاً لكي تستخدم حيثما كان ، بصفتها عالماً قائم الذات . عندما عدت مؤخراً الى مطالعة كتاب جاك بارك عن المغرب في عهد الاستعمار، شعرت بقلق عميق(١٧). لقد ظهر لي المغرب عالماً يجهل حقاً الطموح الروحي ، وكان منغلقاً تماماً على تاريخ الانسان . كان عالم الحياة وحب الحياة(١٨)، لا عالم الروحانيات المنعكسة على ذاتها حتى إني تساءلت عما إذا لم تكن قضيتنا الجوهرية قضية حضارية أو ثقافية .

وبما أن الدولة تستقر اليوم في العامّ ، فهي تسوي وتحطم . لكن إذا كان هذا التحطيم مرحلة ضرورية ، فهي لذلك مرحلة يمكن ويجب تجاوزها .

إن الشخصية الأساسية بالمشرق قريبة جداً قطعاً أو يكاد من هذه الصورة ، فضلاً عن مميزات مختلفة . ولعل ما يسود في مصر هو النرجسية في حين أن العدائية تميز العراق والسعودية . وهنا أيضاً ، فالهيبة سائدة وكذا الرجولية وقد حافظت تقنيات الفكر في هذا المجال على صبغتها التقليدية ، في حين أن شبكات القرابة تسحق كل محاولة لعقلنة الدولة ، وكل طموح فردي الى حياة حرة . لقد خفت وطأة التصلب العربي البربري في المغرب لما كان عليه التأثير الأوروبي من قوة ، ويقف مكانها عنف شرقي بدوي تأثر شديد التأثر بقرون الانحطاط في البلدان غير المتوسطية داخل المشرق . كانت البلدان المتوسطية اكثر هيكلة فانقسمت بين تصورات الفلاحين والبدو النابعة من الداخل ، والتصورات الحضرية لبشرية المشرق

---

(١٧) « المغرب بين حربين » .

(١٨) A. Camus, *La mort heureuse*.

الساحلية التي هي بشرية بدون تماسك ولا روح نضالية تعيش على أوهام العظمة لكنها كانت متمدنة ومثقفة لا محالة

ولذا يمكن الحديث عن شخصية أساسية مغربية وشخصية أساسية مشرقية ، تتميزان في الجزئيات لكنهما تتماثلان في الجوهر ، وتنبثقان من **ذات الشخصية الواسعة للانسانية العربية المعاصرة** التي هي في طريق التوحيد منذ انتهاء فترة الاستعمار ، ارتباطاً بما جد من إقامة بنى اجتماعية ومؤسسات مماثلة بصورة عامة ، وبالرغم مما عليه العلاقات البشرية من تطور ضعيف ، فهي متعمقة على صعيد الطبقات الحاكمة أو بعض قطاعات الطبقة المفكرة .

فماذا يجب أن يتغير في هذه الشخصية (وكيف ؟) وما يجب أن يستمر ؟ فمن البديهي أن التغيير المعادل للاستلاب في بنى أجنبية لا يصلح ولا يمكن العمل به إذ في إمكان الافراد أن يتأوربوا ـ ولن يكون ذلك بصورة تامة أبداً ـ ولا يمكن ذلك للمجموعة كلها الغنية فضلاً عن ذلك بماضيها وإنسانيتها .

من المناسب أن نفصل هنا بين الشكل الحركي للشخصية ومحتوى القيم والغايات التي توجه نشاطها. إن الوجه الأول من هذا العمل الثنائي أصعب على المعالجة لأنه يطابق الجزء الأعمق والأهم. لا شك أنه يمكن التأثير على الضوابط التربوية الأساسية وذلك بدعمها شيئاً ما بتربية مخصوصة . يبقى وزن الحياة العائلية المتمحورة على سلطة الأب المشطة كاملاً ، ويتولد عنها القلق والعدائية، وهي الحياة التي ترهق كاهل الطفولة ومرحلة ما قبل المراهقة. ومن الواضح أنه لا يمكن تربية أب سبق تأهيله فضلاً عن أن كل هذه الأمور ترجع الى بنية عائلية موضوعية لن تتحول الا ببطء وارتباطاً بتحول البنى المادية في المجتمع . وهنا نشعر بالسلسلة الخفية التي تربط بين الأجيال والتي تشكل لحمة التاريخ بالذات . ولا نرغب في أن يتحول لا محالة طبع الانسان العربي تحولاً كاملاً . فلو حذفنا التضامن العائلي لحذفنا الحرارة بين البشر ، ولو قضينا على كل عدائية فلعلنا نكون قضينا على كل عفوية . جميعنا يعلم أن كثيراً من خاصيات الأنا الأوروبي لا تبدو لنا صالحة، بدءاً بهذه الانفرادية الجافة وهذا الفكر الذي يحسب حساباً بارداً وهما ثمرة للعقلنة كما لتفكك الصلات العائلية. لكننا نشعر جيداً أن العبودية العائلية تسد الطريق أمام كل ازدهار شخصي . وبالرغم من تصاعد الأطماع بصورة هائلة ، فان الانسان العربي لم يصبح بعد عبداً للمال، فلا زال يملك مخزونات من بذل الذات التي يمكن للرأسمالية المشطة أن تقضي عليها .

ومن العسير أن نفكر أيضاً أن خمسة عشر قرناً من هيمنة الذكور والقمع الجنسي يمكنها الاضمحلال أمام جاذبية الحداثة المحررة . لكن القضية برمتها تتمثل في مراجعة توجيه وتصحيح **المقلومات ومزجها** مزجاً أصيلاً بالتغييرات الضرورية .

ويمكن أن يمدنا الاصلاح الجذري للمؤسسات الاجتماعية الأساسية بالكثير . وستظهر تكييفات جديدة وتقلب وضعية الأنا . وما سوف يبقى ويجب أن يبقى هو نواة عميقة وكيفية لتصور العلاقة بين البشر وكيفية لمواجهة الفرح والعذاب والحياة والموت. ويمكن للانسان العربي أن يتخلص من هواماته الجنسية وقلقه ونرجسيته وانتفاخاته ، التي سيشعر بها جميعاً

بمثابة الغشاء العارض للأنا ، وهو رغم ذلك يبقى كريماً راضياً مسلحاً بذلك الصبر الجميل ، حساساً لتأييد الغير متحمساً ، عفوياً في حدود المعقول ، متأهباً باستمرار للاستجابة لنداء المروءة والتضامن والأخوة في الأمة .

فليس المقصود إذاً أن نجعل من الانسان العربي غربياً ، لكن ينبغي العمل بحيث يجد في نفسه العناصر اللازمة لبنية جديدة، وأن يعيد ابتكار الأنا وابتكار حياته، سواء كان ذلك انطلاقاً من أحسن ما في ماضيه، أو بالانطلاق من استبطان صحيح موزون لمكاسب الانسانية الحديثة . إن الانسان العربي خاضع في تصميم شخصيته بالأحرى لوجدانية قوية . سوف تتلطف دفعات هذه الوجدانية حين ينخفض القمع وتزيد العقلنة ويتقدم الانضباط . من حسن الحظ أنه ينبغي التخفيف فقط من ذلك في حين أنه ينبغي الرجوع فيما يخص الباقي الى توجيه الناس الى غايات مفيدة في الحياة تبشر بالرضا . ويمكن لهشاشة المراجع الداخلية للرقابة والقمع أن تتناقص بنفس الكيفية ، بفضل تقدم التربية ، وباصلاح ديني يوجه توجيهاً جيداً ، وبنشر المثل الرّفيعة .

ولا يستحيل أي من هذه الأمور كافة . ويرتبط كل شيء بتغييرات في المؤسسات الأولية لكن أيضاً وبصورة لا تقل أهمية عن ذلك، بنشر الأسس التي تدفع المجتمع الى المثل الملائمة والقيم الحق . كان الانسان الغربي في القرن العاشر في بنيته الذهنية ، مرتبطاً كثيراً بالتضامنات الدّموية[١٩] ، وكان غير مستقر وعنيفاً وحتى سخيفاً وانانياً الى حد الجنون وشبه حيوان . وقد ذكر « هايزنخا » (Huizinga) أنه يمكن الحديث بخصوص أواخر العهد الوسيط عن « نكهة حادة للحياة » ، وعن سلوك كله اندفاع يقوم على خلفية من الأوهام[٢٠] . وحتى إنسان النهضة كان غير مستقر أيضاً شهوانياً وقاسياً . فجاء عهد الاصلاح وبنى تدريجياً أسس الأنا الداخلي . ولذا فليس هناك شيء نهائي عند البشر وليس كل شيء رديئاً عندنا كما أنه ليس كل شيء نموذجاً للعقل والفكر والحب في الغرب . انظروا إلى أمريكا التي هي صبيانية من عدة جوانب ، ألا تسحق بثقلها الاقتصادي وعظمتها ، أوروبا القديمة ذاتها ؟ فان كان الأمر قضاء وقدراً فهو موجود في التاريخ الأكثر سراً ، لا في الانسان ، ويجب تحطيم ذلك .

بقي أن نطرح قضية مضمون الشخصية بمعنى القيم والمثل التي تحيا بها الشخصية وتوجه فعلها وحركيتها . وقد أشرنا الى ذلك باستمرار في ثنايا تحليلنا ، على انها القضية الحاسمة لمجتمعاتنا ، وكأنها في صميم المصير التاريخي بالذات . فإذا كان التغيير يتقرر بقوة حين تتطور البنى المادية - أي البنى التقنية والاقتصادية والاجتماعية - فلا أقل حقيقة أن هناك بنى جديدة للوعي تقرر بصورة أوسع التحولات الموضوعية . فالمقصود هو حركة مزدوجة معقدة غير متضحة . ويطول النقاش للتعرف عما إذا كان المذهب البروتستانتي هو الذي دفع دفعاً حاسماً نمو الرأسمالية ، أو أن نشوء الوسط البرجوازي هو الذي أدى الى تكييف المسيحية بحاجاته .

---

(١٩) Marc Bloch. La Société Féodale، ج ١.

(٢٠) Le Déclin du Moyen Age .

ومن المناسب أن نميز ضمن دائرة المثل بالذات بين الروح العميقة للمجتمع والقيم الصريحة التي تترجم عنها ترجمة جزئية سطحية. وكما سنرى ذلك فيما يلي، فإنه من البديهي أن الارادية الايديولوجية الرامية الى تحويل المثل دون ربط هذا بتحولات مطابقة في الواقع الموضوعي ، لن تؤدي الى شيء . وبالعكس ، فانه يبدو لنا ان التصور الماركسي لأولوية أصلية لبنية تحتية مادية ، غير مقبولة . الواقع أن تطور التاريخ المعاصر في الاتجاه الماركسي إن وقع ، انما هو ثمرة للايديولوجيا الماركسية ذاتها بصفتها القاعدة لقيم جديدة وصنفاً جديداً للضمير ، اكثر مما هي ثمرة لعفوية تأثير البنى .

إن أول ما يجب مقاومته في مجتمعاتنا هو تركيبة الهيبة في حد ذاتها ووجودها الثقيل، كما في المحتوى الذي يملؤها. إن المرء لا يبني حياته على واجهة ، ولا تشيد السعادة على كذبة. ولا يمكن أن تستعبدنا النظرة التأييدية للغير أو شعور حقير بالعظمة الكاذبة. يشيد الوجود على ترضية الحاجيات المادية والروحية وعلى الحب والسعادة والشغل والالتحام بالغير . ولئن كانت العظمة بعداً رئيسياً للحياة البشرية ـ طالما ان البشر كما عهدناهم ـ فينبغي ربطها بقيم ثابتة حقيقية لا بخدعة . ليس هناك عندنا كرامة الشغل ولا كرامة الجهد . ولا ترتبط اية قيمة بالبساطة والصدق . إنه عجز عميق للعقلانية . إذ لو تضمنت الحياة الاجتماعية بصورة تكاد تكون جبرية ، اللاعقلانية والظلم ، فقد بلغ ذلك فيما يخصنا نسباً مشطة . فبدل ان تكون الدولة قدوة ونموذجا للحقيقة والاستقامة ، نجدها تعكس تركيبة الهيبة عكساً مضخماً . فهل كان المطلب كثيراً على الدولة لو أصبحت مركزاً لقيم الجهد والبساطة والعقلانية في فترة حاسمة من وجودنا؟ كان الخلفاء الاولون كذلك، وأيضاً لينين ورفاقه، والماويون اليوم، في حين ان مركز الدولة في العالم العربي بأكمله تقريباً يشجع على تبذير الموارد ونفقات الابهة والالقاب الرنانة . لقد مجد في واقع الأمر بوسائل دعائية ضخمة القوة والمال في حين انه كان يجب بناء النهضة على فضائل متينة. نحن نعيش في عالم المحسوبية والاعتباطية والمكر والخضوع الانتفاعي. لا في عالم طموح الانسان الى التمتع بثمرات عمله وجهده، نحن نعيش في جو من الركود والضحالة، لا في جو من الخلق والاندفاع الى الجمال والحق . ولعلنا لم نعش أبداً خلال تاريخنا في الخداع كما هي الحال الآن .والنتيجة أن الاطفال والمراهقين لا يحلمون لمستقبلهم الا بوظائف الهيبة (التي لن يحصلوا عليها) وذلك في مرحلة من العمر حيث ينبغي تفوق المثالي على الواقعي السخيف . وقد أوضحت الابحاث السوسيولوجية التي جدَّت في الستينات . ان مثلهم الانساني كان دائماً رئيس دولة ، وليس فناناً أو عالماً أو مخترعاً أو رياضياً ابداً . إن المهنة ليست خياراً بل مرتزقاً . وليس الشغل مكسباً أو اختصاصاً بل ثمرة « الشعوذة » والتأييد الخارجي . وقد فقد حب ثمرة الشغل الدؤوب ، وفقد الضمير المهني منذ أن انهار نظام الصناعات التقليدية . فكيف يحرك هذا الضمير او يوقظ في حين أن القيم المتفوقة للمجتمع تتعمد تجنبه ؟ وتقدم القوة المنظمة الوحيدة أي الدولة المثال السيء دون اعتبار عيوب التنظيم الخطيرة . لكن التنظيم لن يتغير الا بالالحاح في الطلب من الداخل ، وحين يريد كل فرد العيش بمقتضى حقيقته، فيرى عند ذاك عدم الملاءمة بين المؤسسة وطموحه المتكشف لنفسه، فيحمل ذلك

الطموح على تنقيح المؤسسة او ازالتها. الحقيقة انه يكون وهماً كاملاً أن نطالب الحاكمين بالتغيير لأنهم لن يتغيروا أبداً، ولذا يجب تعويضهم بآخرين **يتحولون من الداخل الى هذا الصنف الجديد من الضمير،** فتكون لهم رؤية واضحة لحاجيات الانسان الذي يناط بهم. وضمن الثورة الكاملة للشباب المفكر وبفضل ارتفاع الأمل عن قطاعات عديدة من المجتمع، بدأت ترتسم مسالك هذا الضمير، لكن في الغموض وفي الخطاب الايديولوجي، ومن خلال مطلب سياسي اجتماعي ثوري صرف. إذ ليس ثابتاً أن يكون للمثاليين الثوريين الوعي التام بالتغييرات العميقة الواجب إدخالها على القيم. لقد تشبعوا بالموضوعية القصوى التي لا تثق الا بالبنى. ولذا فإن إيديولوجيتهم المنتقية في مجال القيم، تكون ظالمة قسراً.

ونظراً لما يكتسيه عمل الدولة من أهمية في مجتمعاتنا، فمن الاساسي مراقبة هذا العمل من قبل عناصر لهم رؤية واضحة لاعادة الهيكلة التي ينبغي القيام بها داخل الشخصية الجماعية. ويكون لهم إيمان عميق صادق في القيم التي يجب إدخالها أو إحياؤها، بمعنى أن يكونوا معتنقين لهذا الضمير الجديد الذي يجب عليه أن يبدأ عمله من القاعدة، فيعمل على إشعاع الافكار التي تترجم عنه، والذهنية الخاصة التي تحمله، في طبقات المجتمع بكافة أنواعها. ولا يتعلق الأمر بالدعاية بل إن القضية قضية ثقافة. ولا يتعلق بالصعود من أسفل إلى أعلى، بل بالنزول من أعلى الى أسفل بحيث يشعر المجتمع أنه انقلب رأساً على عقب. **ولذا فإن دور الافكار والفكر أساسي.** وتكون مسيرتها بطيئة، وتطرأ عليها انحرافات، لكن ذاك هو المنطلق، ومن هنا تنطلق الهزة المنقذة، وحيث تكون الحقيقة يكون الواقع. إن المذاهب الأكثر صرامة من حيث الفكر هي التي تسببت في الماضي وبطول المدة في أعظم التغييرات. فقد بـرزت الديانات والفلسفات والايديولوجيات وشيدت العصور الانسانية. إن الحركة الفكرية التي تبرز ببطء في ضمير الممثلين الأكثر حدساً لمجتمع معين يمكن ان تظهر في البداية بمثابة مدرسة فكرية صرف. لكن ما تلبث أن تمثّل طموحاً مدفوناً في النفس الجماعية، وإن أفادت من الجهد والموهبة والعبقرية، فعندئذ يتسع مداها، وتضع علامتها على الأدب والفن وتتسرب عبرهما الى الحساسية، وتصوغ روح رجال العمل، وتصبح رسمية، وتتسرب الى التعليم وملحقاته اي التجهيز الفكري لكل فرد.

ولذا يجب الوثوق بالعناصر الاجتماعية الفوارة في تربية الانسان العربي قبل الوثوق بأصحاب السلطة. إن السلطة والقوة بصورة أعم، حطمتا بادرة الفرد فجعلتا منه كائناً سلبياً خاضعاً مجبوراً على الانقياد واليأس. ومن هذه الوجهة، فإن نقد الشخصية الاسلامية كما وصفت في القرن الثامن عشر الأوربي، لم يكن بغير أساس. ولذا فإن تحرير بادرة الفرد وإعادة الاعتبار الى الشخص عنصر رئيس في مشروع إصلاح الانسان العربي المسلم. ومعاكسة ذهنية العظمة لكي يقام مكانها الخلق البنّاء والعقلانية هي مطلب لا يقل حتمية عن ذلك. واخيراً فمن المهم ان تلطف الوجدانية العربية بحيث توظف الطاقة النفسانية في العالم بدل اللهث في الدائرة الرهيبة للعلاقة البشرية.

إن اصلاح الانسان العربي لا يعني أن نرمي الى إعادة الانسان العربي التاريخي أو

الدعوة الى تحويله الى التصور الغربي . بل نقصد من وراء ذلك أن تُرجع اليه أصالته . لا نعني شكلاً معيناً من الخصوصية التي لا تمحي ، بل حقيقة كائن متشبع بالماضي ومتجه لامحالة بكل قواه الى التحقق في الكونية الانسانية . إن ماضينا تضمن قطعاً قيم الانسانية القديمة لكن شيد أيضاً على عبوديات خطيرة . فمن المناسب أن نسترده بصورة انتقائية . أما الحداثة فهي في آن محررة ومحطمة للمادة البشرية . لكن يجب قبولها برحابة صدر ضمن الايحاء الذي يحركها ومزجها بنصيبنا من الماضي حتى نصل الى بناء الانسان الذي نطمح اليه .

إن كان محالاً أن يستعيد المجتمع العربي الحالي المسيرة الطويلة التي آلت في الغرب الى بروز الأنا الداخلي ، فليس شططاً مطالبته « بقبول » وإثراء الانسانوية الكونية والغاية التقنية ايضاً ، وتحرير الفرد أيضاً من كتلة المؤسسات التي ترهقه كما ترهقه قوة غرائزه .

إن هذا التحول باتجاه العقل لا يمكن إلا أن يكون المأ : وهو يعني نهاية السعادة الاولية وانقسام الأنا على ذاته وربما القلق . لكنه يبشر ايضاً بتعميق السعادة والصعود بالجميع نحو الانسانية .

٦

تنظيم
المجتمع والدّولة

يجب الاعتراف تماماً بأن العالم المعاصر هو عالم الزيف والغشّ . وهو ايضاً حقل متسع من المفارقات . فيمكن لأناس في الحد الادنى للمستوى الحيوي أن يشعروا بالرضى في البلدان الفقيرة . وفي كثير من البلدان الغنية ، هناك رجال مثقفون ميسورة حالهم يشعرون بل إنهم يعبرون عن سخطهم العميق .هناك قضية الثراء وقضية الفقر . ويوجد في أماكن مختلفة رضى غربي بالثراء يساوي في عدميته السخط الناجم عن سوء التفكير المتبكّي . وعكساً لذلك ، هناك مرضاة بالفقر تضاهي في قيمتها الماورائية ألم الأنا في ثورته على الحياة . ذلك أن البشر يشيدون مصابهم الخاص بهم بالنظرة المجدبة والتفكير العاجز ، والحرص على المال والغيرة والحسد . إن الأنا عاجز عن تأكيد ذاته بتحرير نشاطه لكنه يتألم بالنسبة للخارج . وعندئذ يمكن التساؤل بصفة مشروعة عما إذا كان التقدم المادي والحضاري هو تقدم واقعي عند ما تواكبه المقارنة بما يوجد عند الآخرين ، بمعنى أنه يجر الألم. تصبح السعادة نسبية وكذلك الأمر بالنسبة للشقاء والبؤس . هناك إذاً عدم تكيف يكاد يكون أصلياً وحتى انطولوجيا ، بين المظهر النفساني والواقع ، وبين الوعي والحياة بصورة اكثر تأكداً . فحالما تُنال ترضية ، يبدا البحث عن شيء آخر والاستقرار في السخط . لكن انعدام التلاؤم هذا بين النفسي والواقع الذي يبدو إعاقة في صميم الحياة البشرية ، قد رفعه عصرنا إلى أشده . على أن ذلك **هو محرك التاريخ** بصورة من الصور ، وعن ذلك يترتب الطابع التاريخي الممتاز لعصرنا .

فمنذ قرابة العشرين سنة ، فكر الضمير العالمي وعاود التفكير في قضية التخلف دون أن يضفي على هذا التفكير الذي بدأ متفائلاً ثم تزايد قلقه ، اساساً فلسفياً . ذلك أن البؤس لم ينشأ منذ عشرين سنة ولعله تراجع في البلدان « المتخلفة » منذ أن ارتقت الى الاستقلال . الواقع أن قضية البؤس ظهرت بالتدقيق لما حاولت هذه الأقطار التخلص منه . لكن الانسان عايش البؤس في كل عصر وفي كل مكان . وكان له أن نزل الى أسفل درجة من السلم وتكيف به بل أنه لم يشعر به . ان معايشة الفاقة باستمرار ، تجعل منها تعوّداً وأفقاً للحالة البشرية . لا تعود فضيحة قطعاً الاّ بالنسبة للضمائر الرقيقةوهي في الأغلب مُتفرَج لغير البؤساء . وليس

للسياسي المتعمق ان يشط في تقدير تغيرات الحساسية الجماعية أو ضمير العصر . وعليه أن يتذكر أن قلة من الغربيين تأثروا لفاقتنا وحتى لسقوطنا ، في أحسن أيام الاستعمار . على ان فضيحة البؤس لا تقوم الا بتضييق مطالب الانسان ولفائدة الانسان ، ولذا فإن واقعية الأنانيين القلوب الصلبة هي انسانية مضادة . إنه يبقى العذاب واقعاً ، سواء كان مكبوتاً أو كان مسيطراً عليه أو متجاهلاً . لا يقضي عليه التكيف بل يسمح بتحمله ، لأنه أمر ضروري . لكن إن لم تكن هناك عتبة بعدها يكون البؤس لا يطاق ، فإن مشروع التنمية يصبح خياراً اخلاقياً كما يصبح خياراً سياسياً. فهو اخلاقي لأنه يجب المراهنة على الانسان ، ومقاومة الركود والانحطاط . وهو سياسي لأن الانسانية قد كسرت حواجزها وأصبحت حقلاً موحداً ، فصارت الفروق واضحة لا تحتمل ، ولم نعد بعد في عصر نظرية العهد الوسيط الخاصة بـ « الأوضاع » أو « بالدرجات » لتشبّع الذهنية المعاصرة بفكرة المساواة وهي من فتوحات الحداثة . **ولذا فالخيار واضح ، إلا انه لا يمكن الخلود اليه إلا بشعور منا ان كل هذه الامور نسبية** ، وأن الرقي يفرز السخط ، والسخط يفرز رقياً آخر والله عليم بما يترتب عنه من انحطاط ، وهكذا دواليك . هذه هي القاعدة الفلسفية لكل تفكير في التخلف والنمو ، لكل ضمير كريم وواع في نفس الوقت .

(١)

في إصلاح البنى

I

ينتقد عالم في الاقتصاد مثل غونار ميردال عن حق نظريات التنمية لفترة « ما بعد الحرب » ، وهي نظريات ترتبط بفكرة ضمنية للرفاهية تحيل « على علم النفس القديم الخاص باللذة والتصورات الاخلاقية للمذهب النفعي »[١] . لكن تبين ان نسقاً من القيم والمثل اصبح ضرورياً لكل بحث في هذا الميدان . وهو يحيل على مثل التحديث في اوسع معنى له ويشرح ذلك قائلاً : هو كل ما يسمى عقلنة ، والرفع في مستويات الحياة ، والاتجاه إلى المساواة الاقتصادية الاجتماعية ، واصلاح المؤسسات والسلوكات ، ودعم الديمقراطية كما معنى الانضباط الاجتماعي. نحن نوافق على ذلك عن طيب خاطر ونحيي هذا التفكير الجديد عن التخلف الذي ظهر حديثاً جداً في الغرب[٢]، فوضع حداً للاوهام القديمة وانفصل عن السذاجات والتساهلات ، مجتهداً في تحديد سبل الممكن بكيفية واقعية كما هي كريمة. لكن برامج ماند وميردال تبقى من بعض الجوانب وفي غاياتها، بعيدة عن مطالبنا وأمانينا. وهي تشارف من جوانب أخرى الطوباوية إذ تعدد التوصيات التي لا نرى إمكانية لتجسيمها . فضلاً عن كونهما لم يحلا فيما يبدو قضية الخيار بين الحداثة والتقليد ، أو انهما تجاوزاها . واخيراً فإن الأسباب التي يعرضانها بخصوص شرعية كل نقاش عن التنمية ، لا تتعمق في الأشياء دائماً ، مهما كانت صالحة .

وقد اعتقد الاقتصاديون مدة طويلة أن البلدان المتخلفة يمكنها اللحاق بسرعة بالبلدان المتقدمة بعد انقضاء الهيمنة الاستعمارية ، كأن التخلف مجرد مسألة اقتصادية يمكن ربطها بوضع البلدان الاوربية التي شملتها الحرب ، وهو ما يكشف عن جهل مذهل للتطور التاريخي . إن حساباتهم وإحصاءاتهم وتقديسهم للمنتوج القومي الخام، وتعلقهم بالمظهر العددي واهمال البنى العميقة ، كل هذه الامور تزيد في إغراقهم اكثر في أخطاء التقدير. لكن أخلافهم الحاليين مهما حق لهم أن يوجهوا من انتقادات فادحة كالتي سبقت ، فإنه يعوزهم البعد التاريخي

---

(١) Le Défi du monde pauvre ، ص ٣٩ .

(٢) بفضل G.Myrdal تحديداً ، وتيبورماند (Tibor Mende)وبعض العلماء الآخرين .

والسوسيولوجي ، كما يعوزهم الحس الجدلي . ولذا ، فلا يمكن مطالبة الاقتصاديين بأن يكونوا اكثر من اقتصاديين ، حتى وإن كانت رؤيتهم للأمور تتسم بأكبر اتساع ممكن . يبقى أن الاصلاحات الجذرية التي اقترحها ميردال أو ماند مقبولة . أجل ، يجب التصدي مسبقاً لقضية الزراعة ، وتغيير علاقة الفلاح بالارض ، وإدخال التقنيات الزراعية التي تستخدم اليد العاملة بصورة واسعة ، والبحث عن تقنيات جديدة وتعميمها ، وتحريك الإرادة والرغبة في التجديد في عالم الريف . أجل ، من الضروري إطلاقاً التخفيض من الفروق الاجتماعية العظيمة القائمة بين النخب المغربة ، إن لم تكن نخباً « إقطاعية » ، والجموع الفقيرة . ومن يقدر على إنكار ما للدولة من هزال وعدم نجاعة ولاعقلانية ، بالرغم من شكلها السلطوي ؟ وكيف لا نؤيد ميردال حين يقول إن أغلبية ممثلي الدولة «يخصصون وقتهم وطاقتهم للحد من ازدهار المؤسسات الاقتصادية»، وإنه يمكن مقارنة وضع المؤسسات في البلدان المتخلفة «بسياقة سيارة مكبوسة الفرامل وقد ضغط على معجالها إلى اقصى حد». إن الرقابة التي تمارسها الدولة على النشاط الاقتصادي الحر بواسطة إدارات مفرطة التدقيق، هي فعلاً عكس الرقابة الايجابية ، ولا تكتسي أي محفز على الانتاج . إنها معوقات وتحديدات وحواجز توضع أمام حماس الفرد الخلاق عن طريق حراسة مطلقة تتولد عنها فضلاً عن ذلك ، نتائج معاكسة للنتائج المتوقعة . يعني ذلك في نهاية الامر الاحتكارية والرشوة وتوقف التنافس النـزيه . ومن البديهي أيضاً أن قضية التعليم في صلب كُل سياسة جدية للتنمية تجعل اساسياً تطوير التعليم الزراعي والتقني عامة ، واستخدام الأطر الكفؤة فوراً . قام ميردال بتشخيص عن الجنوب الشرقي الاسيوي ، ينطبق في أكثره على العالم العربي . واقترح إصلاحات من المرغوب فيه العمل بها في العالم العربي . لكن مهما كانت مطالعة كتب هذين العالمين ـ ميردال وماند ـ مرضية للفكر من عدة جوانب ، فهي تترك شعوراً غامضاً بالقلق . وقد بينت آنفاً الاعتراضات المبدئية التي يمكن أن نواجه بها ذينك الاقتصاديين . لا شك أنه يجب أن نضيف أنهما يبدوان وكأنهما يعالجان بلدان العالم الثالث كشيء فكري مجرد ، وكأنه لم تكن به انسانية مهيكلة ومقاومات اجتماعية وعواطف سياسية . وفي الجملة، كأن العالم الثالث لم يكن سوى حقل متناه للنشاطات الاصلاحية الواجب تجربتها ، وأنه لا يعوز إلا حسن الاستعداد لفرضها .

لكن من البديهي أن أغلب النظم المنبثقة عن الاستقلال أفادت خلال فترة امتدت من خمس عشرة الى عشرين سنة ، من حرية استثنائية للعمل وأضاعوها بسبب أخطائهم وجفولهم أو لتهورهم المنكر خلافاً لذلك ، ولجمودهم غالباً ، حين جدت تجارب مؤلمة أحياناً . وإن كان حقاً أن ميردال لا يقدّر الصعوبات الناشئة عن مجرد تسيير المجتمع حق قدرها ، فالحقيقة كذلك أنه كان للعقل المتبصر خلال تلك المدة ، أن يدرك فوراً ألف تجاوز كان من اليسير إصلاحه، وألف إصلاح كان يسهل القيام به، وذاك القرح الهائل المتعلق باللاعقلانية، من وراء كل نسق اجتماعي ومن وراء كل إيديولوجيا، فهل كان المسيرون غير أكفاء الى هذا الحد؟ وهل يمكن إبداء الرأي، والقول بما أنهم انبثقوا عن مرحلة الكفاح، فهم أقدر على المنازعة والتهديم والانكار ممن هم على التأسيس والبناء والتسييس ؟ لا شك في ذلك . لكن لا يكون لأي شعب الا

الحكام الذين هو جدير بهم في نظر التاريخ . اما من حيث الجدلية، فما كان هو ما كان يمكن أو يجب أن يكون . لا تفكر الانسانية كما يفكر الفيلسوف قطعاً . وفي خضم التاريخ الذي هو بصدد التكوين، فليس هناك إلا الافعال والأفعال المضادة والأحكام الفورية واللاوعي الضروري. فلو فكر جميع الناس تفكيراً جدلياً فلا بقاء للجدلية ويصبح العمل مشلولاً.

إن القائد الذي يبحث عن مقارنة الماضي بالحاضر ليحملنا على قياس المسافة المقطوعه يكون ذلك من حقه. إن الرقي موجود بصورة شاملة. إن الاقتصاديين في الستينات اعتقدوا ان خيار إفريقيا والعالم العربي ومصيرهما اللحـاق مثلاً بالمستوى الاقتصادي للغرب، وإن الاقتصاديين اليوم يبدون قلقهم من فشلنا، لكنهم في كلتا الحالتين استمروا لا محالة في قياسنا بمقياس الانسان ، وهذا أمر له مغزى عظيم . كنا من أنصاف البشر وها نحن نصبح بشراً . لكن علينا أن نكون أكثر من ذلك لنفس السبب . إن النجاح يدعو النجاح ، ويحفز تحقيق اكثر الأحلام جنوناً على اوسع الأمال، ويبعث على السخط الخلاق. شريطة الا يتحول هذا السخط الى يأس تاريخي لا يمكن قبوله إطلاقاً. فعلى السياسي والاقتصادي الانتقاد والعمل من أجل التغيير وتحسين العيش ومراجعة جديّة للواقع التطبيقي. ويدخل ذلك في منظور من العمل الذي ليس له أن يثبت على عرض المسافة المقطوعة - الذي صار ذريعة للجمود - .لكن الضمير التاريخي الذي يوضع على مستوى المدى الطويل وبالنسبة للفيلسوف الذي يشمل نظره كل شيء ، فقد انطلق التاريخ لصالحنا من جديد. كنا لا شيئاً منذ عشرين سنة لكن اعتقدنا إثر انتصاراتنا السياسية اننا نساوي الكثير. على ان الواقـع يردنا اليوم إلى الحيطة، فنحن لا نعادل شيئاً عظيماً لكن لسنا لا شيئاً وهو أمر لا رجعة فيه. عشرون سنة، عشر سنين! هذا قليل في حياة الأمم، ومهمل في مسيرة فترة من فترات التاريخ . يجب مرور جيل او جيلين أو ثلاثة أجيال حتى تتبلور الأمور وتثمر البذور المزروعة . ليس هناك ما يستبعده أكثر المفكر السياسي من الشعور الفياض بالسرعة ، لكن من البديهي أنه يجب تكلّف الاعتقاد في هذه العجلة « دفعاً الى الأمام » ، وشحذاً للهمم ، ولئلا يكون الركود والموت . كما أني لم اعتقد أبداً في التنبؤ بالكوارث ، الخاص بمستقبل البلدان المتخلفة . ومن الدلائل الكثيرة على ذلك وعملاً بتناقض غريب ، هناك دليل وهو ان مثل هذه الرؤية الكارثية نمت اليوم عند الاقتصاديين والمستقبليين ، وهي لا تنفك تبعث الخوف والقلق فتساعد على ميلاد ضمير جديد سوف يقوم باعادة التوازن والتصحيح والتقويم ويحمل على المراجعة والاصلاح .

II

ان التشاؤم الاصلاحي حقيقي وخاطىء في آن واحد . إذ كل شيء يرتبط بالوتيرة الزمنية التي منها ننظر الى الأمور ، وبالدائرة التي نختار ، اتكون الحقيقة أم دائرة العمل ، أو دائرة العمل الفوري أم دائرة العمل طويل المدى ، وما نحدده من غايات لأنفسنا مسبقاً ، ويمكن أن تكون غايات الأدوية العاجلة او التحول العميق . إذ ليس أمراً يقينياً تناسق البحث عن هذين الصنفين من الغايات لو اردنا النظر في هذه النقطة الأخيرة ، أو أن للاصلاح والتحول

مفعولات متراكمة ، وأنه يمكن الاكتفاء بتدابير مستعجلة اليوم ترقباً لعلاج انجع بالنسبة للغد ، حيث ستنقلب الأوضاع. بل إنه يمكن للاصلاحات الارادية أن تخفف من التضارب والشحناء وتقضي في المهد على كل أمل في الانفصام المتبوع بالتجديد . إلا أن ترقب كل شيء من مجرد فعل التناقض ليس رهاناً خطيراً وحسب ـ إذ يمكن لهذا الرهان الاجهاض ـ بل يعني ايضاً تخطئة الجدلية المطالبة بالتكون الفوري فعلاً وحتى باللاوعي بالجدلية . لكن هذه الاصلاحات الجذرية التي نشعر جميعاً بصبغتها العاجلة تطالب بها البنية الفورية لتاريخنا ، ومد مصير ملاصق لذاته، فضلاً عن أني لا أعتقد أن لتطبيقها نتيجة بعيدة متمثلة في حل الأزمات العميقة الكامنة، وأن بفكها هي يتعطل كل تحول جدي في اتجاه البنى الجديدة . ومن المتيسر كذلك أن نؤمل أن العمل بالاصلاحات الجذرية سيعجل بحركة التناقض ويعد للتحول في نفس الوقت.

وبذا يجب شد طرفي السلسلة ، طرف الاصلاح الجذري كما طرف التحول العميق الذي يمكن أن يتخذ شكل الثورة السياسية الاجتماعية . والواقع أنه ينبغي أن ينتشر كآلاف الثورات المقبلة أي الثورة السياسية من أجل الديمقراطية ، والثورة الاقتصادية من أجل التصنيع ، والثورة الاجتماعية من أجل العدالة في العلاقات البشرية .

إن أغلب جزء من البرنامج الذي سطره ميردال لفائدة جنوب شرقي آسيا ، هو من وجهة النظر الأولى قابل للتحقيق في العالم العربي كما قلنا ، لكن يجب التوسع فيه . ذلك أن ميردال يئس من التصنيع الممكن كما من إعطاء الصبغة الديمقراطية للمؤسسات السياسية فيما يبدو ، وهي غايات نتركها للمنظور البعيد المتمثل في ما يجد من تحول ثوري ، لكن **دون التخلي** عنها . فان كان غير واقعي الاعتقاد في جدية التصنيع بالنسبة للأعوام القادمة ، فانه يجب إرساء قواعده رغم ذلك ، والقيام باصلاحات في الزراعة والتجارة والادارة ، والعمل في آن بحيث تكون الاصلاحات مثمرة فوراً ، وغير مبطلة وغير مجدبة في المستقبل . من البديهي أنه يمكن للعلاج أن يكون ناجعاً الآن لكن بنجاعة جزئية تكون قادرة على القضاء على القدرات أو على إلجامها ، على قدرات أكثر جدية حقاً . وكذلك الأمر بالنسبة لمذهب مالتوس الديمغرافي الذي أصبح **اعترافاً مقنّعاً** بعجزنا عن التصنيع والتنمية. هذا وللقضية أبعاد أخرى في الهند وجنوب شرقي آسيا . لكن العالم العربي برمته ليس له حتى ما لفرنسا وألمانيا الغربية وبريطانيا من سكان ، وهي بلاد تطالب أكثر فأكثر باليد العاملة الأجنبية ـ العربية ومن الشرق الأوسط ومن مناطق أخرى ـ وتدمجها في إطار نشاطها واختراعاتها وإبتكاراتها التوسعية . وبالرغم من معوقات البيئة المسلطة على العالم العربي فقد تبين أن للعالم العربي نقصاً سكانياً بالنسبة لامكانياته الموضوعية ، لكن في بنية اقتصادية غير بنية سباته الراهن حيث يمكنه الظهور بمظهر الكثرة السكانية .

وعليه يجب قياس الاصلاحات الرئيسية كما الضرورية في مجموعها بصفة مستمرة ، بالمقياس المضاعف لجدلية التحول المقبل . فالأول مقياس سلبي هو مقياس التحول المتمخض في الأعماق والمحتاج الى أزمة وحركية التناقض والتي يجب أن تتاح لها فرصة الظهور: إن هذه الجموع المتنقلة من العاطلين المقيمين قرب المدن لعلها ستكون غداً جيشاً للتصنيع أو للثورة

العنيفة . ولعل تلك الكتلة من العاطلين الفكريين التي هي بصدد التشكل ستكون العمود الفقري لتغيير رهيب قسري .

أما المقياس الثاني فهو إيجابي، وغرضه من وراء إنجاز الاصلاحات الا تسيء هذه الى امكانيات أكثر اتساعاً ، في جزئياتها وفي مختلف وجوه تنفيذها ، وهو يريد بذلك تمديد الاصلاح عبر التحول ، والمراهنة على الحاضر كما على المستقبل بحيث يقحم جملة عملنا في جهد دائم لا يتهدم ولا ينكر ذاته ، فلا يضيع أي شيء وتتأكد ذاتيتنا من خلال حساباتنا .

أما في الوقت الحاضر، أي في العشرية القادمة، فلا أمل في التحول ـ الثورة ، وهو ايضاً حث تكميلي على تطبيق منهج إصلاحي جذري . لأن العالم المتخلف وهو العالم العربي في قضية الحال ، وكذلك المناطق المشابهة له ، بدأ في الخروج من مجهود مضن هو جهد كسب السيادة وتنظيمها ، فلا يمكن أن نطالبه في الآونة الراهنة بأن يضع في الميزان مخزونات جديدة من الطاقة . لقد تشكل نظام وهو أولاً في حاجة الى استيفاء إمكاناته، أي مهاباته كما أكاذيبه ، ومكاسبه الحقة كما خدعاته، وولاءاته واوامره وشعاراته. ويجب الاعتراف حقاً أنه جدت في صور كثيرة جهود وتغييرات ومنجزات . ان هذا العصر هو في حالة فناء ، ولم ينفك يتماوت ، لكنه لم يمت بعد . وتكمن قوى المستقبل من طرف خفي ، في أعماق المجتمع ، لكن ذلك العصر هو الذي خلقها ، وهو الذي كون وغذى حفاري قبره كما يجب أن يكون . وهي ليست قوى متفجرة بالضرورة ، إذ يمكن أن تكون ايضاً قوى للتغيير غير المحسوس البطيء لكنه عميق لا محالة ، قوى تجانب قوى الصد ، وكلاهما جديد . فليفحص المهرة والساسة المكيافيليون (المخادعون) هذا الخليط الذي هو العالم الاجتماعي ! فليس أبداً من الثغرة التي نتوقعها يكون غزو المستقبل ، وإلا فان أمكن التعرف عليه ، فهو ليس سوى نثر مبتذل يمثل دور التجديد . فاذا كان من العبث التكهن ، واذا كان عبثاً الاصرار على ضم المستقبل الى حساباتنا، فليس هناك ايضاً قضاء وقدر على المدى المتوسط. فضلاً عن أنه من الطبيعي ان يعيش البشر حاضرهم ويرهقون فيه رغائبهم . ولذا فعلينا العمل رغم ذلك لحاضرنا ، لا خضوعاً له بل لتحويره . لكن كيف نحدد اتجاهاً إصلاحياً محسوساً في مضمونه ووسائل انجازه ؟

III

إن البلدان النفطية الصرف ـ وأعني بها بالتخصيص العربية السعودية وإمارات الخليج ـ هي هامشية في حياة المجموعة العربية بحيث إنّ ما اتيح لها من ثروات هائلة تبدو كانها انتقام من القدر. هي بلدان متأخرة وصمها عمق التأثير الديني، وهي قليلة التفتح على نداء الحداثة لأنها لم تعش استعماراً حقيقياً ، ولا تملك وسائل بشرية ولا قاعدة بيئية كافية لتحرير القوى المنتجة ولن تظهر ما تقدمه لافادة التنمية العامة للعالم العربي الا ضمن منظور مستقبل مدمج حيث تقوم بدور المناطق النفطية . اما حالياً فانها في حاجة قبل كل شيء الى تكوين

الفنيين وتطوير التعليم والقيام بدفع قوي للزراعات السقوية على الصعيد الاقتصادي بفضل وسائلها المالية تحديداً. وتجتهد عدة دول نفطية حقيقية في مساعدة الدول الاخرى التي لم تجاملها الطبيعة. لكن الملاحظ بالخصوص ان اموالها مودعة في البنوك الغربية دون اي نفع لها او لأشقائها العرب ، علماً أن الطبقة المحظوظة تتجول بشهواتها في العالم الأجنبي ، وترتع في النعيم واللذة فتمدد في بقاء صورة المشرق المحتقر الداعر. وعلى هذا فمن الضروري توزيع المداخيل من جديد باتجاه التخفيف من الفـوارق . وبما أن الدولة هي التي تملك المنة النفطية فالواجب أن يقع إصلاحها قبل غيرها . لكن القاعدة العامة أنه على هذه الأقطار أن تخرج من العهد الوسيط القاتم والفاقد للثراء الفكري والبشري . أما على الصعيد المادي ، وبسبب امتلاكها موارد استثنائية ، ولأنها بلدان قليلة السكان ، فلا يوجد حقاً وضع يتطلب حلاً عاجلاً . بل يكفي لحكـومة متبصـرة أن تضـع حـداً للتبذيـرات وتنشىء مؤسسات ذات أغراض اجتماعية (الضمان الاجتماعي والضمان على المرض ، الخ) ، وتنمي الى أقصى حد التجهيزات الجماعية ، وتحد من نشاط المضاربين ورجال الاعمال ، لكي تتحسن الأمور في العشرية القادمة . فلا حاجة إذاالقيام بدعوة للثورة الكلامية وألا يتم شيء في واقع الحال ، بل الأحسن خلافاً لذلك أن تحقق إصلاحات محدودة تقدر عليها الدولة النفطية التي حبتها العناية الألهية ، حتى يخرج المجال الصحراوي العربي من سباته .

وتكمن قضية التنمية الحقة في موضع آخر ، في تلك المجتمعات المتنوع اقتصادها والمهيكل ، نعني مصر والمغرب والشام والعراق . ذلك ان الضغط الديمغرافي بها جدي ، ولا يتوفر باستثناء العراق والجزائر[٣] بدرجة اقل ، لهذه الاقطار موارد نفطية قط . وخلافاً لذلك فلها الوسائل البشرية لاصلاح هياكلها وهي في حاجة الى اصلاح جذري فوري يكون الشعور به أشد قوة .

ما نال هذه المجتمعات من ازدهار في الماضي كان يرجع الى قاعدة اقتصادية زراعية . حتى لما صارت مجتمعات متخلفة ، بقيت الزراعة متفوقة فيها . ولعل تجديد النشاط الزراعي يعد لانطلاق الاقتصاد من جديد . لكن ما يشبه لعنةً الطبيعة نزل على المجال العربي في هذا الميدان : نعني الظروف المناخية غير الملائمة ، إذ تنزل الأمطار بكميات مضطربة أو غير كافية هنا ، وتهدد الصحراء الأرض باستمرار هناك . وكانت الأرض في كل مكان محل استغلال يقدر بآلاف السنين وذلك واضح بالنسبة للماضي ، لتوفر بعض الأمور الميسرة (الأراضي الخوّارة الخفيفة ووجود الأنهار الكبرى كالنيل والرافدين دجلة والفرات) وقد أصبحت اليوم عوائق. ولقد بين بعض علماء الجغرافيا الأوروبيون لاسيما روجي ديون (Roger Dion) كيف أن الأراضي الكلسية الخوارة في الغرب كانت جوهرة الزراعة الرومانية، لكن عوضتها الأراضي الثقيلة الصلصالية المحتلة من طرق المستنقعات منذ القديم ، بواسطة تقدم تقنيات الحراثة (استخدام

---

(٣) لكن للجزائر موارد هائلة من الغاز الطبيعي .

المحراث مثلاً) . ويفسر هذا القلب في قيمة استخدام الارض ما كان من تقدم ممتاز في أوروبا بداية من عصر إحياء الأرض ، وتزايد السكان ودعم القواعد المادية للحضارة . لكن يمكن أن نستنتج بالاعتماد على نفس التفكير المنطقي ، أن ما تسبب بالعكس في ازدهار المناطق المتوسطية في العصور القديمة هو مسؤول اليوم عن ركودها . وما كان طيباً لوضع معين من التقنية البشرية والحاجات البشرية أصبح غير كاف لوضع آخر للأمور . وبذا نقول إن التاريخ السياسي والاجتماعي ليس مسؤولاً وحده عن مصاعب العالم العربي الزراعية ، وقد كان مسبوقاً بالأخص وضمن السببية بقلب للقيمة البيئية[٤] .

لكن هذا التاريخ لعب دوراً معيناً . إن أوروبا لم تعرف مثلاً العمل المخرب للغزوات إلا حين كانت في عصر الطفولة بمعنى في بداية العصور الوسطى . ثم إن تطورها سار على خط واحد بدون معوقات وردت عليها من الخارج . وخلافاً لذلك ، اصطدم الاسلام بالموجات التركية المغولية بداية من القرن الحادي عشر حيث بلغ المفعول الهدام لهذه الموجات الذروة في أواسط القرن الثالث عشر ، حين ظهور الغزوة المغولية الفظيعة ، وعادت هذه الموجات الى الاشتعال في عصر تيمورلنك (القرن الرابع عشر) . كان ذلك حقاً قدراً من التاريخ . وشمل الانحطاط في المغرب النشاط الزراعي دون منازع ، بمفعول غزوات البدو من القرن الحادي عشر الى القرن الثالث عشر ، مهما أمكن التخفيف منذ عهد قريب من الرؤية التي أبداها ابن خلدون في الموضوع .

لكن غزوات الداخل والخارج ليست هي المعنية وحدها ، فلا بد أن هناك انهياراً عميقاً للحيوية الداخلية للحضارة العربية الاسلامية . وهكذا فان انهيار الدولة في العراق أدى بالزراعة التي كانت مزدهرة في الماضي، الى الركود والانحطاط بعد مدة قليلة وترتب قطعاً عن خضوع المشرق العربي للسلطنة العثمانية أن نزل الجدب على الجهد الفردي والجماعي . وأخيراً فقد تدخلت عدة عوامل أخرى أكثر رهافة لشرح ما هو مجرد توقف للرقي في حالة معينة ، وما هو تأخر مطلق في صور أخرى ، وما هو تطور منقوص في موضع آخر ،نظراً لتزايد الحاجيات .

وقد بينا أن تجديد الزراعة شرط ضروري لكل تنمية اقتصادية . فمن المعلوم أن أوروبا الغربية عرفت ثورة زراعية حقة توطئة للثورة الصناعية . هذا وتتضمن كلمة **إصلاح زراعي** مركباً كاملاً من التغييرات المترابطة في نظام الارض وعلى الصعيد التقني وعلى الصعيد النفساني والبشري . لكن من المناسب أن ننبه في هذا الصدد الدول المتقدمة في العالم العربي الى أمرين هما غواية المشاعية (collectivisme) كما غواية المكننة المشتطة أو عكسها أي

---

(٤) نتفق في هذا الموضوع اتفاقا تاما مع Lombard حين يقول : « إن السبب الأول العميق لانتقال المراكز المهيمنة من المشرق الى الغرب هو إذاً سبب جغرافي. فقد تبين أن الغابة ببقعها الجرداء قدرتها أعظم من الصحراء الواحة». راجع Espaces et réseaux du haut Moyen Age . باريس، ١٩٧٢ . لكن الطرف الثاني من المقارنة ينبغي أن يشمل منطقة البحر المتوسط .

استخدام العمل البشري لا غير . إن الشعار الاصلاحي القائل بان الارض للفلاحين ولمن يزرعها ، يعني ضرورة خلق وتنمية الطبقة الفلاحية الصغرى والمتوسطة ، وحذف أو تحديد الملكية الكبرى وريع الأرض ، وظاهرة الغياب البرجوازي عن الأرض . وعلى عمل الدولة أن يتجسم بداية في تحديد القانون الاساسي للارض ، وفي التشجيع والتحكيم والتحريك والتربية بعد طرد الشكوك . ومن البديهي أن تحتفظ الدولة بنصيب هام نسبياً من الأرض . لكن لا يجب بأية حال أن يؤدي التأميم الى البيروقراطية أو الى احتكار الارض من قبل الحكام وأتباعهم .

والوجه الثاني للبرنامج الاصلاحي الفوري يستهدف تحسين المردود والتقنيات . فلا مكننة مشتطة ولا عودة الى الطرق البدائية . تلك هي الطريق الضيقة التي ينبغي أن يتجه اليها الرقي التكنولوجي . ولذا فإن تغيير المواقف مطروح كحتمية أساسية . وبتوفير مناخ نفساني جديد ، يمكن تحرير الطاقات . لكن هناك مزيداً من العمل يجب القيام به وهو إعادة تقييم النشاط الزراعي والحث على البحث عن العصري ، وإقحام الشباب في المغامرة الزراعية . ويمكن أن تبرز في أصقاعنا صورة طريفة للحياة الريفية ، فترد على أعقابها الصلة القديمة بين الحياة الريفية والبدائية، وتؤثر على أفكار الشباب وتثير في أنفسهم ذهنية رائدة .

لا شك أن التعليم هو أقدر وسيلة على إنشاء هذا التحويل . ذلك أن التربية تعمل على إشعاع القيم والذهنية في الكيان الاجتماعي . فهي تقوم إذاً بعمل دقيق عميق . إن التساؤل عن مصير التعليم وغائيته يعني طرح قضية نمط الانسان الذي نريد نشأته ، ويعني ذلك طرح قضية المجتمع والحضارة المقبلة . إن بنية التعليم أداة حاسمة في مشروع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فلن نلح على هذا الأمر، لما له من بداهة . لكن هذه التنمية ذاتها ليست كل التطور في الكيان الاجتماعي. ذلك أنه لدينا تراث، وهناك ايضاً المعرفة واللغة الكونية الواجب استيعابها، وعالم من العلاقات البشرية الواجب إثراؤه . وجملة القول إن هناك مشروعاً تمدينياً موجوداً في صميم مشاغلنا . ولذا علينا التوقي من النزعة النفعية الكبيرة جداً والتوقي من الاقتصادي الصرف .للعلم والثقافة حقوق في الوجود ضمن حياة المجتمع ،مثلها في ذلك مثل النجاعة التقنية ، وعلى كل ، فإن أزمة التقنية في العالم العربي تساوي أزمة الثقافة .

وليس في المجال العربي قطعاً، ولا في المجال المتخلف بأكمله ايضاً أن يترقب الفكر والمعرفة المعاصرة أي تقدم في غايتهما العامة . وإنني لأتساءل كذلك عما إذا يمكن أبداً معادلة الجهد الذي بذله الغرب منذ القرن التاسع عشر ، في ميدان العلم والثقافة ، أو حتى اللحاق به ، بما في ذلك بلدان كالاتحاد السوفياتي . إن قضيتنا تتمثل خاصة في استيعاب مخترعات البلدان الاخرى والتي اصبحت اليوم ملكاً للميدان العالمي باكثر ما يمكن من الصحة . على أنه في امكاننا دائماً ومن واجبنا خدمة خاصية فضائنا من حيث العلم كما من حيث الثقافة .

المؤكد جداً أن هناك مطابقة خفية بين مختلف فروع النشاط البشري مهما كان تباعدها كبيراً في الظاهر . لا شك أن تضامناً خفياً يصل بين وضع الادب والفن والتقنية والعلم والاقتصاد. هذا لا يعني أن عصور الخلق تقع في بنى الاتزان ـ أو أنه لم توجد مفارقات أو قفزات. فمهما كانت فرنسا موسومة بتقاليد عنيدة من الثقافة العامة فهي أيضاً دولة صناعية

كبرى . إن المانيا الماورائيات والموسيقى الراقية كانت وما تزال المانيا المعروفة بتكنولوجيتها الرفيعة ، وبصيارفة هامبورغ ومجهزي السفن فيها . وخلافاً لذلك ، فإن انكلترا المتاجرة والعملية في القرن التاسع عشر ، تلك التي انتقدها نيتشه بجانب من الحق ، كان لها أدباء واقتصاديون وتقاليد جامعية كبرى . لعل البلدان المجاورة واقطار ما وراء البحار وحدها كانت عرضة لانخرام التوازن في القوى المبدعة لفائدة الحياة المادية، لأنها كانت عائشة عيشة طفيلية على حساب تقاليد البلاد ـ الأم . لكن فردينان دي سوسور (Ferdinand de Saussure) كان سويسرياً، وأن الولايات المتحدة تغزو العالم بنمط ثقافتها كما بامبرياليتها دون شك.

يقول جيرودو (Giraudoux) إنه « ليس لشعب من الشعوب حياة واقعية كبرى إلا إذا كانت له حياة لاواقعية عظيمة » . علينا التفكير في هذه الحقيقة الرائعة ! ويجب أن نكذّب ايضاً أسطورة العالم الشرقي الخالد الى التأمل الروحي . الحقيقة أن هذا العالم أكثر ما يكون مادية في حياته اليومية، ولا تقييم فيه للجهد الفكري قط، مع انه يعتبره ارفع من العمل اليدوي.

لقد كان العالم الاسلامي يقدر الجهد الفكري في الماضي. لكن النشاط الاقتصادي ولا سيما التجاري قد ازدهر فيه ايضاً ازدهاراً عظيماً . وكان رجل العلم مدمجاً في الدولة لا بمعنى اية حكومة بل في الادارة الشاملة للمجتمع. وكان يوجد الى جانبه التاجر والصانع التقي النشيط الذي كان نمطاً بشرياً مميزاً في الإسلام .

وفي الفترة السابقة للاستعمار وخلال الاستعمار، كان نشاط الفكر محترما باستمرار، لكن هذه الهيبة ارتبطت بالوضعية الاجتماعية أكثر مما ارتبطت بالمعرفة في حد ذاتها. كما ارتبطت بالتأثير السياسي لاسيما المضمون الديني « للعلم » . كان علم الشريعة مرتبطاً بالدين ، فاستمد من هذا الطابع العلوي سلطة دون منازع . كان الله وراء المعرفة . الله يعني مصيرنا وخلاصنا. لكن لم يعد قط من قيمة اليوم للحياة الفكرية التي فقدت قداستها، قيمة في حد ذاتها، لكنها تعد عند الاقتضاء للدخول الى دائرة السلطة. لقد استبطن المفكر العربي النظرة الاجتماعية، فلم يعد إلا ضيفاً عابراً في اختصاصه .

لكن المقصود هو بناء محرك المجتمع العربي على العلم والثقافة فيما هو يتخبط في السياسة كقيمة عليا. فإذا لم تظهر نهضة ثقافية وعلمية في أعلى مستوى، فلا أمل في التنمية التكنولوجية. وإذا ثبّتت السياسة والمال واللذة المرتبطة بهما كافة الطموحات وبلورت كامل القدرة المقوّمة للمجتمع، فلن يكون شيء آخر ابداً غير الاضطراب المجدب، مثله مثل ذاك الزبد الذي يعلو الامواج .

(٢)

استراتيجية المستقبل

I

نحن ننتظر الكثير من نخب المستقبل التي ستحمل الثورة العربية .

إن الثورة في رأينا وفي اوسع معانيها، هي ذلك التحول الإرادي ام لا، الذي يقلب قلباً لا رجعة فيه حياة شعب ويدخله في عهد جديد. يعني ذلك أن المفهوم لو اقتصر على مظهره الاجتماعي ، فقد ابتذل وعنى كلاسيكية حقة ، لكنها كلاسيكية مبسطة . لنتفق جيداً : لم تجدّ الثورة الكبرى ، أبداً ، لكن جدّت ثورات . فضلاً عن ان الأخوة الحق لم تتجسم الا في أوقات الانصهار هذه ، حيث قضي على النظام القديم ، فأمكن استبصار مصير رائع عاجلاً ما انغلق بكل أسف. لكن شيئاً ما يبقى دائماً في الثورة التي تصبح نظاماً: لا سيما القيم المسيرة، حتى لو وقع خرقها ، وبخصوص المجموعات « المتخلفة » تفجير الطاقة ، وإعادة تأسيس البنى البالية ، وتوضيح التاريخ .

لقد قدمت الرأسمالية والثورة الفرنسية هذا التوضيح الى الغرب ، كما فرضته الماركسية على روسيا : ولقد فكر مارلوبونتي(*) في الماركسية الغربية، وحلل فكر لوكاش فلفت نظرنا الى الشقة الفاصلة بين مجتمعات ما قبل الرأسمالية ـ نسميها المتخلفة ـ والمجتمع الرأسمالي، فقال : « إن الوظيفة الاقتصادية في مجتمع ما قبل الرأسمالية لا تكون أبداً دون عناصر دينية وتشريعية وأخلاقية ، ولا معادل صحيح لها في لغة الاقتصاد » . فلا يتصور الناس أنفسهم في هذا المجتمع بمثابة الاطراف في مؤسسة مشتركة للانتاج في حين ان المجتمع الرأسمالي يقدم للبشر الذين يغذيهم أرضاً مشتركة هي أرض الشغل ، ولغة مشتركة هي المال ، ذلك الناقل العالمي . وحتى التأخير والاستغلال « يقحمان كافة المشاركين في سوق وحيدة » . وأخيراً فمن المفيد التذكير بأن الرأسمالية الغربية تمثل « تناقض مجتمع استغلال لكنه قائم لا محالة على اعتراف الانسان بالانسان » ، وأن التاريخ « الذي أنتج الرأسمالية يرمز الى ظهور الذاتية » . ولكي يكون المجتمع وعياً بالذات فلا بد أن يتركب من افراد واعين .

(*) Les Aventures de la Dialectique, Merleu-Ponty.

وحقيقة القول إن صورة المجتمع المشيد على بنى خيالية أكثر صحة بالنسبة للهند والصين القديمة مما هي صالحة بالنسبة للاسلام . فقد سبق للاسلام ان قام بثورة في عالمه . لم يكن بالاسلام أبداً طبقات ولا اي نوع من مأسسة المراتب كما كان في جميع الاصقاع بما فيها الغرب . لكن العالم العربي الاسلامي يعيش معوقات للتنمية الاقتصادية كالتشريع الديني وعلائق الهيبة وبعض البنى الذهنية ، واخيراً توازن غير قار بين النزعات القائلة بالمساواة ونزعات تراتبية قوية . وهو ما جعل هذا المجتمع مجتمعاً تقليدياً مدة طويلة . حتى وإن كان ربما من أكثر المجتمعات التقليدية عقلانية .

لقد استغلت طبقة برجوازية واسعة، في الراسمالية، عمالة وفيرة مدمجة في نسق إنتاجي. هناك كثير من البشر يستغلون بشراً آخر كثيراً بينما تستخدم طبقة حاكمة قليلة العدد في المجتمعات المتخلفة قوة الشغل ببشر قليل حيث تبقى الكتلة الكبرى خارج دائرة الانتاج . ولذا فان قضيتنا مطروحة على مستوى علاقات الانتاج الموسومة بالاحتقار وروح المضاربة والغنم،كما تطرح على مستوى قوى الانتاج الضعيفة كثيرة الهزال . لكن ليس هناك اي شك في انّ الراسمالية اكثر من اي نسق آخر،تنمي قوى الانتاج الى اقصى حد.وهي بالتالي قادرة قدرة خاصة للسيطرة على الندرة التي استمرت البشرية خاضعة لها ، وهي العلامة الراهنة للتخلف . وقد بلغ إشباع الغرائز في الغرب نسباً لم تبلغها على مر الزمان أبداً ، وهذا ما لاحظه مالرو (Malraux) . إن مسؤولية الراسمالية في ذلك كبيرة، لكن ينبغي رد ذلك ايضاً لصالح النزعة الإفرادية وتقديس الحرية، الموجودين في صلب المشروع الوجودي الغربي.

لكن لنعد الى الماضي . من المهم أن نذكر بعظمة الراسمالية في بدايتها بحيث لم تكن روح الاقدام البرجوازي كلمة تافهة . كان لهذه الراسمالية قواعد زهدوية ، وأخلاقية في الشغل ، ونوع من الطهر . إن نظريات فيبر (Weber) معروفة وهي تربط ظهور هذه البنية الاقتصادية بمذهب كلفان. ذلك أن المذهب البروتستاني أقام مسافة متناهية بين الله ومخلوقاته ، وأن الخلاص غير مضمون بالمرة في الآخرة ،فصرف الانسان حيرته في إنتاج الثروات ، وأصبح المشروع الدنيوي واجباً دينياً.قال ويسلاي (Wesley)[٦] :« يولّد الدين حتماً روح الشغل وروح الاقتصاد ، اللذين لا يسعهما إلا إنتاج الثراء ».ويرى فيبر نفسه أن ما أعوز المجتمعات الأخرى هو «لاهوت يجعل الشغل الدنيوي مقدساً ، وينظم أخلاقية متشددة في العالم» . وتستدعي نظرية فيبر تصحيحات جدية تتجاوز نطاق حديثنا[٧]. لكن ليس من غير المهم أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية عاشت صلة نتصورها كجدلية بين الدين والراسمالية، ونحن نمدّد هنا تفكير فيبر. وبصفته أحد مؤسسي المذهب الحنفي ، فقد عرض الشيباني[٨] في

---

(٦) نكره مارلو بونتي في Aventures de la Dialectique ، ص ٢٣ .

(٧) راجع عن هذه المسألة Trevor-Roper, De la Réforme aux Lumières .

(٨) نشر تذييلا لتآليف السرخسي الكبير «المبسوط». وانظر في هذا الموضوع ايضاً Goitein: The Rise of Near-Eastern Bourgeoisy.

«كتاب الاكتساب» نظرية دينية حقيقية تشجع البحث عن الربح الحلال: إن الشغل والتوفير والمتاجرة تقرب المخلوق من الخالق . ثم إن الغزالي وصف هذا العالم كحقل مزروع يكون توطئة للآخرة. ومن المعلوم ايضاً ان الفقه الإسلامي يعطي مكاناً هاماً في مصنفاته لتقنين النشاط الاقتصادي الذي وصفه وصفاً حركياً كاملاً(٩) . لقد سبق أن قلنا إن صنف الانسان المقدام يختلط غالباً بصنف الانسان التقي في الاسلام . وما يكتسي دلالة أنه حتى حلول العصر الحالي كانت البرجوازية الحضرية والعقارية والصناعية والتجارية في آن واحد العنصر الأكثر تشبعاً بالعقيدة وبحسّ التقاليد. هذا وهناك أسباب متشعبة لم تتضح بعد لشرح فشل هذه البرجوازية العقلانية التقية المقدامة في القيام بدور مسير في المجتمع ، أو بالأحرى في نشر نمط نشاطها الذي لم يكن سوى قطاعي ، على الكيان الاجتماعي قاطبة . لن نطيل القول في هذا الموضوع ، لكن الملاحظ ان هناك تطابقاً غريباً بين تطور الراسمالية وبين نجاحها تماماً في مجتمعات إقطاعية من الدرجة الأولى . قامت انكلترا باعطاء إشارة الانطلاق للثورة الصناعية في أوروبا الغربية ، وقد عاشت اتم نموذج للاقطاعية واكثره تقدماً(١٠) . وخلافاً لذلك ، بقيت المانيا وفية مدة طويلة لمبدأ الدولة ، وكانت آخر قطر في الغرب استكمل التصنيع . وهكذا يمكن أن يحصل التقدم ضمن إطار اللاعقلاني والتعثر ضمن إطار العقلاني .

إن اليابان مركز آخر للاقطاعية المتطرفة والراسمالية المتطرفة في آسيا ، ويؤيد مثاله فكرة الصلة الصورية بين البنيتين . وليس المقصود هنا علاقة جدلية بالذات ، بل تسلسلاً إيجابياً . أما البرجوازية الغربية ، فقد ظهرت بمثابة المجتمع المضاد قطعاً . فكان مبدأ التنظيم الذي حملته نكراناً لعالم الاقطاع في الظاهر . الواقع اننا نلمس هنا الروح العميقة للمجتمع والاستمرار الصوري لحركته التاريخية . فماذا كان الاقطاع سوى تنظيم خاص للمجتمع تجاه دولة عاجزة ؟ وهل كانت الراسمالية سوى تنظيم خاص للمجتمع تجاه دولة متفرجة ؟ لاشيء يشبه ضيعة السيد في العهد الوسيط اكثر من مؤسسة صناعية كبرى . إذ توجد هنا وهناك سلطة على البشر ورتب وعالم منتج مقفل . وفوق كل ذلك وفي الصورتين كلتيهما ، نتبين وجود طبقة مالكة واسعة خارجة عن الدولة ، لكنها تؤثر على الدولة وتنفذ إليها .

إن هذه الصورة التفسيرية يمكن وجودها قطعاً عند ماركس القائل بالنظرية التنموية حيث تستخلص مرحلة من مرحلة أخرى مثل نقيض دعواها التي كانت مغمورة في البداية ثم كشف عنها . جاءت البرجوازية بعد الارستقراطية الاقطاعية ، كما ستخلف الطبقة الشغيلة حتماً البرجوازية . على أنه يبرز في كل مرحلة نمط من الانتاج يختلف اختلافاً جذرياً عن النمط السابق . أما نحن ، فلا ننكر واقع النمط الانتاجي حيث أن الراسمالية ليست النظام الاقطاعي ، وليست المؤسسة الصناعية البرجوازية ضيعة السيد لا محالة . لكن تجاوزا لهذا

(٩) A.Udovitch, Partnership and Profit in EarlyIslam .

(١٠) وهو متقدم لما له من صلات بالمطلب البرلماني بالخصوص. لكن في صفائها فإن احسن ما كانت عليه الاقطاعية تم في شرقي فرنسا.

التصور نحن ندرك استمرار النزعة التنظيمية للمجتمع والانتاج ، التي تتمحور أساساً على العلاقة الجدلية بين العمومي والخاص ، بين الدولة والمجتمع ، وسواء كان الأمر في العصر الاقطاعي أم في العصر البرجوازي ، فإن البنية العميقة تبقى هي ذاتها من حيث الشكل . تتحمل طبقة معينة مسؤولية المجتمع، وهناك تفوق للخاص على العمومي، ومجانسة شمولية للتنظيم الاجتماعي ودولة لا تعارض المجتمع، لكنها تتكيف به باستمرار. وبعبارة أخرى ، لا يبدو لنا أن الجدلية الماركسية بصفتها تصور كفاح الطبقات وتعويض طبقة حاكمة بأخرى ، تصف سوى مراحل العبور إذ لا تقع على مستوى المدة الطويلة جداً . لا تنفي البرجوازية الاقطاعية وحسب ، ولا تنفي الراسمالية الاقطاعية فقط ، بل هما امتداد لهما بصورة أعمق ويعودان على نمط آخر ، الى الحركة الداخلية التي لا تجتث ، للعالم حيث تنغمس جميعها .

إن وضع اليابان رسم ساخر موجز للتطور الغربي . لكن لنحذر من اعتباره ظاهرة بسيطة . وكما قال بالنديـــي(١١) (Balandier) ، لقد تدخلت في هذا الصدد جدلية الداخل والخارج معاً . ويبرز التحليل وجود طبقة متاجرة نشيطة لكن المجتمع الرسمي تُوكُوغَاوَا كبتها ، كما يبرز ظهوراً بطيئاً لطبقة من الفلاحين الاغنياء ايضاً . وجملة القول وإيجازاً له ، كانت الجدلية الاجتماعية تعمل عملها من الداخل في البناء القديم ، لكن الجدلية ، المعقدة آلت الى تحالف السَّامُورَاي مع التجار ، واخيراً تبادل الامتصاص بين هؤلاء واولئك . وهكذا خلف نظام اجتماعي متماسك نظاماً اجتماعياً متماسكاً آخر ، وحولت طبقة إقطاعية منظمة مراكز اهتمامها ونشاطها . إن النظام الاقطاعي يمهد تمهيداً إيجابياً للراسمالية حيث أنه ينقذ الكيان الاجتماعي من الفوضى والتضارب ، ويجد في ذاته طاقة لهيكلة المجتمع . وما يدل لا محالة على أن الرأسمالية مجرد نمط إنتاجي لا حضارة ، هو أن اليابان يربط بين هذا النسق ونمط حياته وفكره التقليديين . لم يأت هذا البلد الكبير باختراع التقنية والعقلانية . لكن اذا اتيح له تقبلهما في بضعة عقود من السنين ، فذلك دون شك لأن الراسمالية مدت كذلك حركيتها الى البنى الفوقية وانها اكثر من مجرد شكل للشغل لا محالة ، لكن الانسانية والفلسفة وموسيقى الغرب ، لا يمكنها ان تنزل الى منزلة الراسمالية كما نرى ، إنها نتاج تقليد ونضج طويل للفكر الغربي .

ولذا فلا يمكن للراسمالية أن تكون حقيقية بدون إقطاعية حقة تكون سابقة لها ، لا لحاجات الجدلية كما يريد ماركس ، بل لأن البنيتين تترجمان عن ذات النسق ، أو إن شئنا عن نزعة تاريخية شاملة وحيدة ، وأن هناك تسلسلاً وتعارضاً في نفس الوقت. للراسمالية أن تستغني عن حس الفرد ـ إن المثل الياباني حاضر للتدليل على أنها تنمو نمواً اقوى في جو من الانضباط الاجتماعي ـ لكن لا يمكنها النمو في كيان تاريخي دون ماض إقطاعي أصيل .

فهل كان ذلك هو وضع المجال الاسلامي ؟ قامت الاقطاعية الأوروبية على انهيار القوة

---

(١١) Sociologie des Mutations ، وراجع ايضا الدراسة القيمة جدا للسيد Phan-Van-Thuan بعنوان Le Japon de Meiji ، بنفس المجموعة .

العمومية وعلى الربط بين بنيتين أي، البنية الجرمانية وبنية نهاية العصر القديم، اللتين اضطربتا قبل ذلك . كانت السيادة على الأرض كقاعدة عقارية من جهة ، وكانت علاقة الولاء على الصعيد البشري من جهة أخرى(١٢) . كل ذلك في جو من الترييف والركود في الحياة الحضرية كما في الحركة النقدية . ويظهر المجتمع الاقطاعي في جملته كمجتمع متعدد المراكز كما وصفه K. Wittfogel جيداً . لكن العصر الاسلامي الأول (من القرن السابع الى القرن الثاني عشر) لم يشاهد مثل هذه الأمور إطلاقاً . بل خلافاً لذلك ، لقد تأكد تصور الدولة خلال هذا العصر بصورة واضحة . عادت التجارة بين الأقاليم والدول في القرن الثامن وما لبثت أن عرفت نشاطاً عميقاً . العملة والمدن والدولة، هذا ما اتصف به الاسلام في عصر تشكل فعلي ودعم لبنية متناقضة تماماً في اوروبا . لكن التمعن في الأشياء بدقة يسمح باكتشاف بعض العناصر الرهيفة قطعاً لاقطاعية بدائية لم تتطور لا محالة. فلم يكن في البدء للدولة رقابة كاملة على البشر أبداً. وهكذا ظهرت منذ القرن السابع بعض أشكال من رفاق الحرب حول الولاء في حين انه تشكلت فضلاً عن ذلك شبه السيادة على قاعدة القطيعة التي كانت في الحقيقة ملكية كاملة . ولم يمس كل ذلك في شيء بنية المجتمع القائمة على روابط الدم والنظام العقائدي والملكية الخاصة ـ سواء كانت تامة أم خاضعة لحق امتياز الدولة ـ ومبدأ الدولة ذاته الذي تزايد تشريقه كلما تقدمنا في العصر العباسي حيث توحد المجتمع وتدعمت الدولة .

ولعلنا نزيد اقتراباً من النظام الاقطاعي بداية من القرن الثاني عشر إجمالاً ، خلال العصر الاسلامي الثاني ، فضعفت الدولة ضعفاً عظيماً وأفادت من ذلك الارستقراطية العسكرية وسادت الفوضى المدن ، وانحطت التجارة في الولايات المركزية . في حين أن الاقطاعات تكونت في الأرياف . لكن بدل أن تتأكد المعارضة بين مبدأ الدولة والقوى الخاصة ، فقد استخدمت هذه القوى أجهزة الدولة لفائدتها لاسيما الجباية . ولذا فليس المُقْطَع متملكاً حقيقياً بل إنه مجرد منتفع بمداخيل الدولة من احد أملاك الدولة(١٣) .

ولذا فلم يكن المجتمع الاسلامي مجتمعاً إقطاعياً أبداً . وهذا ليس بلوم بداهة ، نوجهه إليه عن هذه الطريق ، لأن المبدأ الاقطاعي وإن كان تنظيماً ، فهو تبرير للفوضى والعنف لا محالة ، حتى يكون خصباً في المستقبل . وعلى كل ، ان التناقض هو أن القطاع العامل بالرأسمالية والذي ازدهر في العصر الكلاسيكي ، قد انهار تحت ضربات الارستقراطية العسكرية ، وهو سبب من عدة أسباب .

وهكذا يمكن أن نستنتج أن المجتمع الاسلامي إذ لم يكن إقطاعياً ، فهو لم يتمكن من التعرف على الرأسمالية بفضل تطور داخلي ، وهو لم يكن ليتبناها اليوم . وبعبارة أخرى ، فكل سياسة ترمي الى إقامة نموذج رأسمالي في هذا المجتمع على الطريقة الغربية كتصور فريد ، يبدو

---

(١٢) Marc Bloch ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٦٠ بالخصوص من
Seigneurie et Féodalité, Boutruche R. و Société féodale .

(١٣) Claude Cahen ، تطور الاقطاع ، Annales E.S.C. ١٩٥٣ .

لنا أن مصيرها سيكون الفشل .

فهل كان المجتمع الاسلامي حينئذ مجتمعاً شرقياً خاضعاً لتصور كارل فيتفوغل، الذي بموجبه يكون العالم الشرقي عالم الاقتصاد المائي فيكون قد منح نفسه بصورة عفوية شكلاً تنظيمياً أصيلاً متميزاً بتماثل الطبقة الحاكمة وبيروقراطية الدولة؟ هناك مجموعة ضخمة من الفلاحين بقيت في وضع الاسترقاق الفعلي «المعمم» من جهة، وهناك السلطة الكاملة، الدولة المنجزة المستغلة أي العسف المنظم من جهة اخرى . إن نظرية فيتفوغل تعتمد على المفهوم الماركسي «لنَمط الانتاج الاسيوي» الذي سال بخصوصه كثير من المداد منذ مدة[١٤] . ويصحح هذا المفهوم الاتجاه المستقيم للرؤية الشاملة لماركس، وهو يظهر كتنازل من جانبه إزاء تعقد الواقع التاريخي واستعصائه . لكن ما منحه ماركس بيد لفائدة هذا التعقيد استرده باليد الأخرى لمّا اقترح القضاء على هياكل المجتمع « الاسيوي » بواسطة الاستعمار ، حتى يتدخل التوحيد من جديد وبالتالي الجدلية . وهكذا ومن حيث الموضوعية ، دافع ماركس عن الامبريالية الانكليزية . وسيقال إنه فعل ذلك في سبيل القضية الصالحة ولن ننازعه في هذا الأمر . لكن ما يبدو لنا أخطر من ذلك ، هو الاحتقار الذي يظهر أنه يوجهه بوضوح الى العالم الاسيوي ـ وهو ما تكشفه هذه الصفة بالذات ـ وهو الذي أصبح ميزة بارزة مع أنها مقنعة للفكر الماركسي الى يومنا . من المعلوم أن لينين كان يركز على الآزَيَاخْتِشينا وهي كلمة يقول بشأنها فيدال ناكي «إنها تدل بالخصوص على الهمجية في نظره» . فاذا كان المعلم نفسه مقتنعاً أن تاريخ الانسانية هو تاريخ الغرب وأنه لا وجود إلا للهمجية خارج هذا الكيان ، فما القول عن تلاميذه ؟ لقد حُمل هؤلاء وتحت وطأة الظروف على تصحيح المسار ، لكن لم يتجاوزوا حداً معيناً . ولا يفوتنا أن نلاحظ عكساً لذلك ، لكن دائماً في نفس الاتجاه أساساً ، أن لمارلو بونتي المفكر المستقل المتأثر بالماركسية لا محالة ، رأياً مفاده أن الماركسية ذاتها لا تنطبق إلا على مجتمعات «متأخرة» لا على الغرب الانساني المتحضر . لكن ما اعتبره ماركس شذوذاً يصبح في كتاب فيتفوغل نسقاً عقلانياً خضع له مجتمع « تجاوزت ابعاده الخاصة والزمنية أبعاد كافة أشكال المجتمعات الأخرى» . ولذا فهناك وعي لموقع الشرق في التاريخ الانساني والمؤسف أن فيتفوغل أفرط في نسقية الأمور . وعلينا الاعتراف أنه فعل ذلك بصورة تحيّزية لغرض تحزّبي لأن المقصود هو البرهنة على أن البلشفية وأكثر منها الستالينية تنحدران رأساً من الاستبداد الشرقي ، وهو مفهوم استرد من جديد بحركة ماضوية تلوناً مبالغاً فيه لم يكن موجوداً أصلاً في فكر المؤلف .

ونحن نتفق مع تحليل فيتفوغل ونرى أنه ظهر في الماضي فعلا شكل تنظيمي شرقي للمجتمع ، تمحور على الدور الاقتصادي وقوة الدولة ، وهي جدلية نوعية بين الدولة والمجتمع

---

(١٤) راجع Le Despotisme Oriental ، لا سيما الفصل التاسع وما كتبه P . Vidal - Naquet من نقد عميق في توطئة الترجمة الفرنسية .

راجع Godelier, Sur les Sociétés Précapitalistes ، ومكسيم رودنسون «الاسلام والرأسمالية» وتحليلنا النقدي في Les Cahiers de Tunisie (١٩٦٨) و Pour L'Histoire, Guy Dhaquois .

حيث كان التفوق للعنصر الأول على الثاني . في حين أن مسار التطور التاريخي في الغرب يكمن في أنّ طبقة اجتماعية خارجة عن الدولة وذات مراكز نشاط متفرقة ، تتحمّل مسؤولية المجتمع . إن الفكرة القائلة إن وراء التغييرات التاريخية تبقى استمرارية هيكلية هي مقبولة تماماً ، وكذلك فكرة تعدد خطوط تطور الانسانية ، لكن المقصود أن تتم الابداعات التاريخية بأقيسة الممكن . ليس المجتمع السوفياتي المجتمع البيزنطي أو المجتمع التتري . لكن إذا تشكلت به الشيوعية بقيمها قطعاً ، التشكل الكلي الذي نعلم ، فذلك لوجود استمرارية العلاقة النوعية بين الدولة والمجتمع . ونضيف الى ذلك أن المذهب الماركسي ذاته يكاد يقود حتماً الى نظم سلطوية متعسفة ، لعدائيته الايديولوجية ومتانة يقينه ونظريته عن دكتاتورية البيروليتاريا .

أن يكون المجتمع العربي ثم الاسلامي تطور بمقتضى مبدأ أولوية الدولة، فلا مجال للشك في ذلك وأن تكون تطورت هذه الدولة ذاتها في شكل معين من الديمقراطية العربية الموسومة بوجود النزاع إلى استبداد من النوع الشرقي، فهو أمر لا يمكن إنكارهُ أيضاً. لكن من وجهة أخرى إذا بقيت الأرض مدة طويلة امتيازاً تملكه الدولة فقد تضمن هذا التصور وترجم عن جهاز الجباية الذي كان إدراكه سيئاً بصفته تلك. وقد ستر هذا التصور في الواقع التملك الخاص والفردي والجماعي. أما من حيث الايديولوجيا التي عليها يقوم المجتمع، سواء سميت ديناً أم عادة أم تقليداً ومن حيث الذهنية أيضاً، فهناك في الميدان الإسلامي حس بالفرد وبحريته أو ميله إلى الحرية. وفي الجملة، لقد تجاورت في الإسلام هياكل غير متجانسة وحتى متعارضة هي الأمة والفرد والاستبداد والتنازع المستمر على السلطة ، وهيمنة الدولة على الاقتصاد لكن كانت هناك أيضاً سيطرة البرجوازيات والاستقراطيات في بعض العصور ، وحياة ريفية «ومائية» ، وكذلك تطور مديني هام بصورة خاصة . إن التاريخ الثقافي الاسلامي تاريخ تركيبي . أو أنه في أسوأ العصور تاريخ خليط مضطرب من الهيلينية والايرانية - التي هي نصف أسيوية - والعروبية . أما تاريخه السياسي الاجتماعي فهو يتأرجح بين الشرق العميق وتصورات منطقة البحر المتوسط . ولعلها تصورات اوروبية بداية من العصر الحديث . واخيراً يجب الاعتراف بأن الاسلام كدين ، انبثق من نفس الجذر الروحي الموجود في اليهودية والمسيحية ، تلك المسيحية التي كانت روح أوروبا في العصور الوسطى . ليس العالم العربي الاسلامي الشرق الصرف ولا الغرب، كان حقاً ميداناً لتلك «الأمة الوسط» التي عرّفها القرآن منذ البداية. فترتب عن هذا الموقع الوسط هجمات الأتراك والمغول كما هجمات أوروبا، ومكنه من القيام بدور البوتقة التمدينية .

لكن قضى عليه تاريخه هذا وسيقضي عليه مستقبلاً بخيار أساسي هو الانتقائية .

لا اليابان ولا الصين ولا روسيا عرفت هجمة أوروبية لها مثل هذه القوة ومثل هذا الاستمرار. ولعل أوروبا هي التي قضت في الصميم خلال القرن الخامس عشر، على مسار التجارة الاسلامية الكبرى ، فعطلت في آن كل تراكم لفائدة رأسمالية مقبلة . ولا شك أن أوروبا هي التي أوقفت عمداً محاولات التصنيع في مصر خلال عصر محمد علي ، كما أنها عطلت يقيناً تجمعاً غنياً بالامكانات للشعوب العربية ، في الشرق . وقد تسرب الاستعمار الاوروبي المباشر الى المجال العربي أكثر من المناطق الأخرى في العالم الاسلامي (تركيا وإيران) وبالاحرى أكثر

مما حصل في المجتمعات الشرقية المنظمة الاخرى باستثناء الهند ، دون أن يؤدي ذلك الى تغريب حقيقي . لكن يجب اعتبار هذا الواقع الحديث كما صلاتنا القديمة بالبيئة الغربية . إنه يعسر علينا الانفصال عن الغرب كما انه يعسر علينا أيضاً الاستمرار في السماح له بغزونا والتسرب الينا واستغلالنا . فضلاً عن ان العالم العربي عاجز قطعاً عن تحمل القسر البارد للنظام الجماعي الشيوعي .

يبدو لنا أن الطريق الثالثة العربية أو العربية الاسلامية التي تكاد تنجر حتماً عن تاريخ هذا المجتمع بأكمله ، لا توجد في تكرار الماضي بل في إعداد نموذج نوعي يمكن ان يقع في اتجاه هذه الحركة التاريخية . أما بالنسبة للخارج ، فانه يمكن تحديد هذه الطريق كمجرد تجانب للنماذج الموجودة ، كما أن الخيار الاساسي بالمعنى الذي يقره فيبر يمكن ان يكون فعلاً في عدم الخيار ، ذلك أن الدولة تواصل القيام بدور رئيس في النشاط الاقتصادي الاجتماعي من جهة ، ويبدو لنا أن الملكية الخاصة ، وجسّاً ما بالتراتبية الاجتماعية ، ووجود البرجوازيات هنا وهناك ، غير قابلة للاجتثاث من الحياة العربية . من جهة أخرى فما عسى أن يكون التحول الذي اشتدت الرغبة إليه ؟ سيتدخل في عقلنة وتحديث كل قطب من هذين القطبين في الكائن الاجتماعي . ستكون الدولة الدولة الصناعية، العقلانية والديمقراطية نسبياً في حين انها اليوم ليست سوى الدولة المترددة الهزيلة . وسيتحول استبدادها الى عمل للمراقبة ، لأن الدولة المستبدة ليست الدولة القوية القائمة على مؤسسات قارة وسيادة القانون . فضلاً عن أن المهم ان تنمو بورجوازية مقدامة خلاقة عصرية .

II

لقد املت هذا التصور حركة التاريخ العميق ، فهل يجد كفيلاً له في حركية الحاضر والماضي القريب ؟

كانت الدولة مسيطرة قبل الاستعمار ، سيطرة واسعة على النشاط الاقتصادي ، وكانت أيضاً مورداً للقوة الاجتماعية والشرف الاجتماعي بطول المدة . والتناقض ان النظام الاستعماري - إن لم يكن شديد الوطأة ساحقاً للقوى الاهلية - هو الذي أعطى الحياة أو أحيا جدلية اجتماعية صرف. وفي نفس الوقت الذي حرر النشاط المنتج من نير السلطة السياسية وعسفها ، فانه أسس تحررية سياسية نسبية . كان لوي دومون (Louis Dumont) محقاً حين تحدث عن الهند فوصف « التبعية الدنيئة » التي كان فيها التاجر في عصر المغول تجاه السلطة . كانت النخب المسلمة تتقمص الدولة وتعيش من الدولة ، حتى أن الحكم الانجليزي لما أنزلهم من « موقعهم في السلطة والجاه » حرر التجار ورجال الاعمال الهنود[١٥] .وإذ وضع يده على المركز الحقيقي للسلطة ، فقد سمح النظام الاستعماري ان تنمو نمواً حراً في العالم الاسلامي

---

(١٥) Homo Hierarchicus، ص ٣٨٤.

برجوازية وبرجوازية صغرى ، حتى لو حدد لكلتيها ميادين جزئية .

ولنمعن النظر في وضع مصر القطر العربي الشاهد بصورة تامة، وذلك قبل حدوث الانقلاب الناصري. كانت البنية الاجتماعية المصرية الموروثة عن القرن التاسع عشر وعن فترة الاستعمار تقوم على طبقة مهيمنة وبرجوازية متوسطة وبرجوازية صغرى وكتلة شعبية ضخمة تتميز في ذاتها الى بروليتاريا ـ زراعية وصناعية ـ وبروليتاريا تحتية(١٦) وفلاحين بلا أرض .

كانت الطبقة المهيمنة متركبة من أرستقراطية عقارية من أصل تركي ، لكنها أدمجت عناصر اهلية ، ومن برجوازية منقسمة الى فرعين : فرع كبار التجار الكمبرادور من المشارقة المتمصرين ، وفرع الصناعيين المحليين . كان ابرزهم طلعت حرب المسلم المتشدد المتخلق بأخلاق ارستقراطية . فاذا كانت الأرستقراطية العقارية عنصراً مهيمناً في هذا المجموع ، لتأثيرها السياسي كما لضخامة ثروتها ، فإن البرجوازية الصناعية كانت مجرد افراز للارستقراطية أصلاً ، وقد ظهرت لا محالة كجزء حركي في البناء . إن نشأة مثل هذا الجمع لم يكن ممكناً دون أدنى ريب الا بالتخفيض من الحكم الاستبدادي المحلي كما بادماج مصر في السوق العالمية . لكن هناك أسباباً هيكلية وظرفية تدخلت في نشاطاتها واضفت عليها مظهر المضاربة غير المنتجة والمتجهة الى الربح السريع التجاري . وهكذا فقد أجهض المشروع الصناعي حال ميلاده . لقد وصف محمود حسين المحلل النبيه النسق المصري لذلك العصر بانه « نسق انتقالي معطل » بين « الاقطاعية » والرأسمالية .

تقع الطبقة الوسطى بكافة فئاتها بين الطبقة المهيمنة والعالم الشعبي . وقد لعبت فئة الفلاحين الأغنياء والمقاولين في أعلى السلم دوراً اقتصادياً هاماً في الريف وطمحت الى التحرر من الوصاية السياسية الارستقراطية . وفي الأسفل ، انغمست البرجوازية الصغرى في الفاقة وانزاحت بدون وعي الى وضع الطبقة الشعبية . أما في الوسط فكانت نخبة البرجوازية الصغرى من مفكرين وموظفين في جهاز الدولة تشغل موقعاً وسطاً في افقها الطبقي . لكن الواقع أن طموحاتها ودورها المنتظر تجاوزت كثيراً دورها الاقتصادي ، لأن قدراتها كانت تسمح لها بالاتجاه الى وظائف الحكم .

لم يكن لأكثر الشعب المصري سوى قوة العمل: بروليتاريا صناعية وزراعية خاصة ، وكثير من العاطلين المضطرين والمفقرين . الحقيقة أن عمال الصناعة مهما كانت شدة ظروف عملهم ، كانوا في وضع ممتاز ضمن المجموعة الشعبية . وكان عمال الزراعة من الفلاحين الصغار والفلاحين بدون أرض ، يمثلون النواة المتراصة لما سمي بـ « الجماهير المتجهة الى وضع الطبقة العمالية » . ومن الاساسي أن نبرز هنا طابع القلة في البروليتاريا الصناعية ضمن الكلية الشعبية . والأخطر من ذلك هو غياب تأطير فعال للجماهير من أجل العمل الثوري . لم تقدر الطبقة المهيمنةوذلك إنقاذاً او استمراراً لمصالحها ، ولا القادة الثوريون في منظور التحرير الشعبي على قيادة وهيكلة الجماهير التائهة بفضل التنظيم والتعبئة الايديولوجية .

---

(١٦) محمود حسين La Lutte des Classes en Egypte مرجع مذكور .

لم تكن الجدلية الاجتماعية الاساسية لمصر قبل الحكم الناصري جدلية برجوازية راسمالية صناعية تجاه بروليتاريا صناعية عصرية . لكنها كانت جدلية اكثر تشعباً حيث نجد برجوازية هامشية تفشل في إقامة النظام الراسمالي وبالتالي في الاطاحة بالارستقراطية . وهناك برجوازية صغرى تطمح في تعويضها بفضل كفاءاتها . واخيراً وخلف هذه الانقسامات وفي مستوى آخر حصلت معارضة بين كل اولئك الذين كانوا يملكون شيئاً واولئك الذين كانوا لا يملكون شيئاً . ذلك ان البرجوازية لم تقدر على تحمل تنمية الكيان الاجتماعي اي ضمان التحديث وحياة محترمة للجماهير ، لما كان لها من نقائص هيكلية وبسبب اتجاه النسق العالمي ، فخلفتها البرجوازية الصغرى في العالم العربي كافة أو يكاد ، في المشروع الاجتماعي والتسيير السياسي وفي كسب الاستقلال الوطني . إن تاريخ المجتمع العربي في فترة ما بعد الحرب ، هو تاريخ صعود واستقرار « النخبة » الفكرية والعسكرية من البرجوازية الصغرى في الحكم السياسي ثم الاقتصادي .

وفي مصر بعد ١٩٥٢ ، شرع الفريق الحاكم في فترة أولى ، في تنفيذ الاصلاح الزراعي لفائدة صغار الفلاحين ومتوسطيهم . فلم يمس البنية الاجتماعية الموجودة . لقد عزلت الارستقراطية والبرجوازية من الحكم السياسي دون أن يتضرر لذلك موقعهما الاجتماعي ضرراً فادحاً . فتوقفتا عن القيام بدور الطبقة الحاكمة وبقيتا طبقة مهيمنة في مسار الانتاج .

وقد طرأ تحوير عميق على الوضع الاقتصادي والاجتماعي إثر ازمة ١٩٥٦ ، فانجر عن إخلاء المصالح البريطانية والغربية الكبرى أن أُنشيء الجهاز الاقتصادي ، بمعنى أن الدولة وضعت يدها على قطاع هام من الاقتصاد . وتشكل تبعاً لذلك وجه برجوازية الدولة ، فتسربت النخبة العسكرية والبرجوازية الصغرى من خلال هذا المنفذ الى الكيان الاقتصادي . وخضعت الحياة الاقتصادية منذئذ إلى راسين هما البرجوازية التقليدية التي أمسكت بالقطاع الخاص ، وطبقة بروقراطية كانت في حالة نشوء فكلفت بالقطاع العام المتسع تحت وصاية الدولة .

لكن التوازن اختل بداية من ١٩٥٩ . إن حركية السلطة القوية وضغط العناصر الاجتماعية المرتبطة بها وقوة الايديولوجيا المتجهة الى الاشتراكية الغامضة ، كل ذلك ساهم في تركيز الصناعة المؤممة تركيزاً نهائياً . واندلع القمع في الاثناء ضد اليسار الماركسي ، واتخذت تدابير قسرية لسحق البرجوازية التقليدية فأممت مؤسسة مصر في ١٩٦٠ ، وتسلمت الدولة وخدامها السلطة السياسية والاقتصادية كاملة في يوليو ١٩٦١ . وبذا تشكل وجه مصر الناصرية .

فهل كانت اشتراكية ؟ أم شبه اشتراكية ؟ أم راسمالية الدولة ؟ إن ملكية وسائل الانتاج الرئيسية كانت للدولة قطعاً . ولا يمكن كذلك إنكار الدفع الضخم للطموح الصناعي وما اتخذ من تدابير لفائدة البروليتاريا الصناعية . كان العمل الظاهر للجهاز الاقتصادي مشابهاً لعمل الديمقراطيات الشعبية ، حتى أن الحديث كان عن ماركسية موضوعية أو ضمنية . فلِمَ لم يحقق هذا النسق الثورة الصناعية أو تحسيناً واضحاً لمصير الجماهير ؟ لأن التصنيع لا يستقر الا في مناخ بشري وذهني ملائم ، وأن قلب الادارة الاقتصادية لا ينشئه مجرد الشروع في تطبيقه . أما عن المظهر الثاني للأمور ، فإن الايديولوجيا المحركة للطبقة الحاكمة

رئيسية لاستبدال علائق الاستغلال بعلاقة تحرر الشغالين .

إن تأميم وسائل الانتاج وتحول بنية التمويلات الصناعية ، والتصريح الواضح بمشروع التحديث والعدل الاجتماعي ، ليست كافية لتحقيق نمو ساحق وأكثر ما يمكن من عدالة اجتماعية . إن التحديث مشروع حضارة يتجاوز كل مشروع للاصلاح الاجتماعي . الواقع أن الطبقة الاقتصادية الجديدة لم تعرف كيف تستوعب توظيف النسق الصناعي العصري ، كما أن الطبقة الشغيلة لا تقدر على ذلك ، لو كانت في الحكم في ذات الظروف الثقافية الشاملة . ويمكن بنفس الكيفية استخدام وسائل الانتاج المؤممة « تبعاً لصفات الطبقة المهيمنة على الدولة إما للاستغلال وإما لتحرير الشغالين »[١٧] . ويقول محمود حسين أيضاً أن العمال في الصين مثلاً ، دخلوا في مسار الخلق الجماعي وهم يشعرون انهم « سادة البلاد والمصانع » .

فإذا كان مشروع التحديث لا يتبع حتماً الاصلاح الاجتماعي أو إيديولوجيا اجتماعية ، فهو يفترض إيديولوجيا العقلانية وإصلاحاً لبنى الحضارة . وعكساً لذلك ، إذا أمكن لمشروع العدالة الاجتماعية الاستغناء عن إيديولوجيا التنمية فإنه يفترض وجود إيديولوجيا اجتماعية متشددة . إن الذي أتاح تنمية روسيا السوفياتية ليست الماركسية بل ترسيخ الموقف التكنولوجي وصرامة المخطط وعقلنة الدولة والمجتمع . وخلافاً لذلك ، استمد الطابع الاشتراكي للدولة واقعه من إيديولوجيا ماركسية متماسكة في كل مظاهرها أكثر مما نظم وسائل الانتاج . وخلافاً للرأي الذي كان سائداً في الستينات بين الحكام العرب (عبد الناصر واحمد بن بلّه) والمفكرين العرب ، فقد تبين أن الماركسية مذهب قوته في الخيارات الاخلاقية والبعد الوجداني أكثر مما هو طريقة للتنمية . ولم تتمكن مصر خلال حكم عبد الناصر إلا من ممارسة نمو صناعي مفتعل لانعدام الاصلاح الحضاري ، وانعدام الايديولوجيا الاجتماعية الصريحة التي تقلب في الاعماق علاقة الانتاج ، فلم تتمكن الجماهير من التحرر الانساني .

والأمر الدال أن النسق الناصري بدأ يدخل في احتضار طويل بعد فترة وجيزة من التوازن الاجتماعي والبناء الصناعي (١٩٥٩ ـ ١٩٦٤). وتعززت الطبقة التقنية البروقراطية الجديدة في أواخر ١٩٦٣ ، وهي التي أفرزها التأميم ، واستقرت أوضاعها .ولم تعد برجوازية صغرى بل تحولت الى **برجوازية دولة** دون أن تختلط بالجماعة السياسية الحاكمة لا محالة . إن الصلة بين الطرفين هي صلة واقعية ثقيلة ، وهي ليست تقمصاً ولا انصهاراً . لقد حافظت الدولة على استقلالها وليست هذه الطبقة تحديداً طبقة مهيمنة عوضت البرجوازية التقليدية لا غير . إن العناصر الفردية التي تكونها متحركة إذ هي قابلة للعزل من طرف السلطة ، وهي لا تملك القوة الاقتصادية عملاً بحق دائم للملكية بل لأنها تشرف على التراث القومي .

لكن كلما ضعفت وصاية الحاكمين ـ نواة السلطة السياسية ـ وكلما زاد وعي الطبقة الجديدة بنوعية دورها إلا واختل النسق التنظيمي العام. لقد حاولت برجوازية الدولة إعادة

---

(١٧) محمود حسين ، مرجع مذكور ، ص ١٧٠

تكوين الربح الفردي داخل القطاع العام ذاته ، عبر طرق عرجاء . واتخذت صورياً مظهر الطبقة الممتازة ، مصرحة بأطماعها وبذخها . ومنذ نكسة ١٩٦٧ ظهر اهتمام جديد بالجدلية الاجتماعية ، وتيقظت القوى الشعبية التي تقشعت أوهامها . وفي نفس الوقت تيقظت قوة برجوازية الدولة التي تجاوزت قوتها قوة النخبة السياسية . فهل كانت عودة الى الوضع الاجتماعي الشكلي لسنة ١٩٥٠ في محيط مغاير ، وقد تواجه خلاله أصحاب الامتياز القلائل واغلبية بائسة ؟ فإذا كان الأمر كما ذكرنا ، فبأي قوة خفية يتجه الفكر البرجوازي الى الرجوع في إطار قانوني يستثني الملكية الخاصة؟ لا شك ان الاستمرارية البنيوية المدرجة في التاريخ تتدخل هنا ، وان ثقل الماضي الايديولوجي يعمل خفية، لكن عبر جدلية معاصرة . وتتمازج كل هذه العناصر لرسم خطوط واقع جديد .

فقد وجب في وقت أول أن يقضي الاستعمار على الدولة المستبدّة ويبرز النشاط البرجوازي كحركية اجتماعية اقتصادية صرف . وفي مرحلة ثانية تعود الدولة الى التشكل على انقاض الهيمنة الاجنبية كما على أنقاض البرجوازية الليبرالية . ونشهد الآن تركيباً في حالة تكون حيث ستنفصل عناصر من برجوازية الدولة عن رقابتها وينصهرون في برجوازية تقليدية لم تسحقها كل السحق قصر المدة التي دامت فيها التجربة الأخيرة . وسوف تقضم عظمة الدولة المقاولة ويتراجع المشروع « الاشتراكي » لكن الدولة تبقى في هذا التوازن الجديد محوراً اساسياً للابداعية الاقتصادية .

ومن رأينا ان أشنع خطأ يرتكب أن تمنع بروقراطية الدولة تقريرياً وطبق مبدأ إيديولوجي، من امكانية تجسيم خيارها الرامي الى ان تصبح برجوازية . ولذا فمن المهم تحرير قطاعات عريضة من الاقتصاد لا نزع الملكية عن الدولة بل فتح مجال النشاط الخلاق ورفع الاحتكار الاقتصادي عن الدولة. كما انه من المستعجل ان ينتزع منها الاحتكار السياسي .

ويبدو لنا أن ما يقع في كل مكان من العالم العربي يؤيد هذه الرؤية للأشياء . فقد مرت تونس مثلاً بتجربة مماثلة لتجربة مصر . فأبعدت البرجوازية الكبرى عن المسؤوليات في عهد الاستقلال، وصعدت البرجوازية الصغرى، واستقرت برجوازية الدولة في قطاع عمومي متفوق، وتعطلت التجربة التعاضدية . فكان الخيار السياسي المعروض على بورقيبة في سبتمبر ١٩٦٩ هو كالآتي : إما الاستناد الى الجماهير المدقعة في المدن والارياف ومواجهة كافة الطبقات المنظمة القديمة والجديدة وبذلك ينشب نزاع عنيف بين الطبقات ، وإما التضحية بالجماهير غير المنظمة اللاواعية لفائدة الاقلية المالكة القوية . إن خياره معروف والمرجح انه كان خياراً ضرورياً . وعند ذلك اتضحت اللعبة ، وبدا اسلوب بموجبه أعيد تشكيل البرجوازية بخطوات كبيرة . لكن في تونس كما في مصر يعاكس المظهر الايديولوجي تطور القوى الحقيقية فضلاً عن أنه لم يتم شيء لتحديد الادوار لكل من الدولة والبرجوازية في حركة الكيان الاجتماعي . وبقيت البرجوازية الجديدة مركزة على ممارسة المهام السياسية : وهي تنزع الى تدجين جهاز الدولة لغاياتها الخاصة ولم توفق في ترتيب انصهارها في البرجوازية التقليدية أو في الانفصال عن الدائرة السياسية .

إن النزاع الجهوي الذي تتواجه فيه منطقة الساحل وتونس العاصمة هو بالفعل نزاع يدور بين برجوازيتين لاقتسام السلطة السياسية وذيلها أي السلطة البروقراطية . وقد احتكرت البرجوازية الصغرى التي أصبحت في الأثناء برجوازية الدولة ، السلطتين كلتيهما ، فتركت للبرجوازية التقليدية ـ لاسيما فرعها المفكر القومي ـ أعمالاً ثانوية . لكن الماضي القريب أتاح تحقيق الوحدة المقدسة بين البرجوازيتين دفاعاً عن حق الملكية ومقاومة للمشروع الصالحي (أحمد بن صالح) . وإذا استهدف هذا المشروع ذاته ، تحسين وضع الشعب ، فهو يترجم بالخصوص عن اتجاه صلب لقسم من بروقراطية الدولة ، تلك التي ربطت مصيرها باستيلاء الدولة التام على الاقتصاد .

وقد قرر فشل تجربة ابن صالح انتهاء العمل بالمحاولة التعاضدية (Coopérativiste) حتى لو بقي مؤقتا القطاع التعاضدي أو أن يعود الى وظيفته الحقة . فتم منذئذ الفصل بين القطاع العمومي والقطاع الخاص الذي تمتع بحرية متزايدة . وانطلق القسم المقاول من البرجوازية الجديدة يمول المشاريع المنتجة فورا . ولحق بهذه الجماعة عناصر من برجوازية الدولة الذين انفصلوا عن الاشراف على مؤسسات حكومية أو انهم تحملوا صنفي النشاط معا . أما البرجوازية التقليدية ، فان اطمأنت الى تدعيم الملكية الخاصة ، فقد استمرت تتحرك داخل الدائرة المحدودة للنشاط العقاري . كانت حركيتها واضحة في تدنيها بالنظر لحركية الطبقة المنافسة لها . وقد تزايد عزم برجوازية الاعمال على زحزحة سيطرة الدولة وقرض القطاع العمومي ، وحتى التدخل في الخيارات الشاملة على الصعيد السياسي . وبهذا وبعد الهزة العميقة التي جدت سنة ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ ، تبين للفئة الحاكمة أن مجال تحركها بين الطبقات بدأ يضيق يوما بعد يوم. فقد عوض الالتزام الطبقي ما كان من إجماع أول الأمر جره الحماس الوطني . فامحى استقلال الدولة الذي دعا اليه بورقيبة عالياً ، أمام عدائية الجماعات الضاغطة . وقد بينا آنفا كيف أن النظام أيد الملكية الخاصة في الميدان الزراعي والتجاري ، وحيث وقع المساس بالامور الاساسية . فأيد الطبقات المهيكلة اجتماعيا ، بما فيها البرجوازية التقليدية . لكن البرجوازية الجديدة ذات النزعات الرأسمالية سيطرت على الفئة الحاكمة ضمن هذا الخط العام الاساسي . وأيدتها بدورها ضد طموحات الممثلين السياسيين للبرجوازية التقليدية . فلم يعد الأمر متعلقا بالتجميع القومي في السباق الجنوني لرقابة مراكز السلطة ، إذ يستند الفريق الحاكم من البرجوازية الصغرى الى البروقراطية البرجوازية الصغرى أصلا ، وقد تحول في وقت واحد عن الجماهير وعن البرجوازية التقليدية . وإذا تأكدت النزعة الاحتكارية الحالية ، فإن السلطة ستشدد من طرق ضغطها . وخلافا لذلك ، اذا ظهر التآم بين البرجوازية الجديدة صاحبة الاعمال والبرجوازية البروقراطية في الدولة والبرجوازية القديمة ، فسينجم عن هذا التضامن تفتح وتحرير في آن على الصعيد السياسي . إن المستقبل الاجتماعي السياسي الحالي لتونس يدور حول هذه المناوبة .

أما في الجزائر،فقد ظهر باستمرار عجز وضعف البرجوازية الكبرى التحررية لقوة التجذر الاستعماري بالذات ، وهو يعود الى زمن أقدم لأن نمط المدنية الحضرية التقليدية لم يتجذر

بهذا القطر . وقد أدت بنية الحركة النهائية للتحرير ذاتها وهي تتكون من البرجوازية الصغرى والفلاحين ، الى تصفية البرجوازية القديمة تصفية اجتماعية في عاصفة الاستقلال . واذا تشكلت من جديد برجوازية تجارية وعقارية بواسطة عناصر جديدة ، فقد بقيت هشة هامشية رغم ذلك . وتحملت الدولة تدريجيا مقاليد الاقتصاد الوطني فعوضت المستعمرين السابقين كما عوضت بداية من ١٩٦٦ ، المصالح الاجنبية الكبرى . لكن الدولة برجوازية صغرى أصلاً، وصارت تحت رقابة النخبة العسكرية كما هي الحال في مصر وغيرها بعد مرور فترة من التردد .

ومن المناسب هنا أيضاً أن نميز بين الجماعة السياسية الحاكمة التي تشكل نواة الدولة وبين بروقراطية تكنوقراطية عهد اليها بالاشراف على القطاع العمومي الضخم.لكن هذه التكنوقراطية حديثة العهد بالعمل ، فلم تقدر على الانفصال عن وصاية الجماعة الحاكمة. ولم تبلغ مرحلة من التطور تمكنها من التحول الى برجوازية الدولة . فضلا عن انه لا تكاد توجد برجوازية تقليدية وليس هنا ما يشبه الجدلية التونسية كثيرة الانسياب والتعقيد . فساد الشعور أن الواقع الجزائري عبارة عن توحد متصلب يستند الى ظروف محلية خاصة كما الى فتوة التجربة القائمة دون شك . لكن البرجوازية الادارية بصدد كسب الالتحام والشعور بالانتساب الطبقي في حين تتدعم البرجوازية غير الحكومية الصناعية والتجارية، وتكتسح دوائر السلطة. فيظهر ذات النمط المتطور متجهاً في طريق البرجوازية المعطل مع بعض التصحيحات .

لكن راسمالية الدولة هي المسيطرة الآن . فمن المعلوم أن الجزائر انطلقت بحماس الى المشروع الصناعي. لكن هذا الاختيار الاساسي بالصورة التي يطبق بها ، يرمي الى منح الدولة الجزائرية أسس القوة الاقتصادية اكثر مما يستهدف تحسين ظروف عيش الجماهير العريضة التي حكم عليها باستمرار بالبقاء خارج المسار الحديث للانتاج . فما يميز مثلا التجربة الجزائرية عن التجربة السوفياتية أن التصنيع السوفياتي تم ضمن إطار مخطط إلزامي وقسري ، وبدفع من إيديولوجيا معبئة الى درجة رفيعة ، وفي مناخ اجتماعي ثقافي مطهر خلاق بصورة حارة . فضلاً عن انها تمخضت عن نمو سريع متواصل وادمجت بحركتها اكثر الجماهير الشعبية . ولا مثيل لذلك في الجزائر بل خلافاً لذلك ، فمن المتوقع أن التصنيع الجزائري سيقف يوما عند حده ، كما حصل في مصر ، لا لأنه لم يتم تحت الرقابة الشعبية بل لانه لم يكن مصحوبا بتحول حضاري إذ لم تكن الدولة بالخصوص معقلنة في عملها ، بما يكفي ، مع أنها هي المحرك .

وتسير الجدلية الاجتماعية في سوريا ضمن محيط اكثر غموضا حيث تتشابك المراحل التاريخية، وحيث تكتسي الشرائح الاجتماعية صبغة إفرادية أقل. لم تعرف سوريا خلال الاستعمار تفاوتات متميزة كما هي الحال في مصر. ذلك أن الفلاح السوري لم يكن على حال مماثلة من الفقر ولم تكن للارستقراطية نفس الوطأة الساحقة. وما به تصطبغ البنية الاجتماعية السورية هو وجود برجوازية حضرية مترددة بين وضع البرجوازية الصغرى والنظام البرجوازي المخصوص .ليس هناك في سوريا ما يشبه الحركية الجسورة لمؤسسة مصر ، بين الطبقات العليا للبرجوازية ، لكن البرجوازية الصغرى بالاسواق أبدت من جهة أخرى

طموحات برجوازية واضحة . وقد انتزعت البرجوازية الليبرالية القومية المجتمعة في حزب الكتلة الاستقلال في مرحلة أولى ، ووجهت الحركة القومية كما الحركة العروبية الحية في سوريا . ثم إن النخبة العسكرية استولت على السلطة بمساعدة الجيش ، لكن دون أن تكون لها قاعدة اجتماعية قارة . فمنحها حزب البعث هذه القاعدة حين مد يد المساعدة للبرجوازية الصغرى الفكرية ، والزراعية بدرجة أقل . فأبعدت البرجوازية الكبرى عن المسؤوليات المباشرة ، لكن الدولة السورية لم توفق في ترسيخ رأسمالية متماسكة للدولة ، بكيفية مستمرة . ومن المعلوم أن أحد الأسباب الأساسية لتصفية الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١ ، تمثل في المعارضة الواسعة لما قام به عبد الناصر من تأميمات اقتصادية ونعلم أيضاً أن البعثية المتمركسة لصلاح جديد اقصيت لفائدة نظام اقتصادي أكثر مرونة . كانت القوى المعارضة لكل مشروع اشتراكي منتشرة بين البرجوازية المتوسطة، واستمرت قوية رغم ذلك.

يكشف هذا التحليل لحركية الطبقات الحاكمة عن تدخل البعد الجدلي في النسيج التاريخي العربي خلال العصر الحديث . ولا يعني ذلك أن التناقضات الاجتماعية مفقودة في الاسلام الكلاسيكي ، لكنها لم تتطور الى اي تشكل جديد . لقد بقي التاريخ الاجتماعي للاسلام في عصور الانحطاط تاريخا قارا وحتى ساكنا ، مع أنه ظهر بمظهر الاضطراب المستمر ، لكن العالم الكلي هذا شعر بتحرك داخلي تحت الصدمة الاستعمارية . فعششت به التناقضات وأفرزت برجوازية وبرجوازية صغرى وطبقة مفكرة معارضة . إن تاريخ نصف القرن الاخير كما استعرضناه لم يكن سوى تطور خصب لهذه الحركة ، مع تصحيح رئيس هو أن الجدلية بقيت سجينة التصور البنيوي العميق ، فلا يمكن أن تتخلص من سيطرته . وإلا فكيف نفسر إعادة تشكيل الدولة المقاولة المستبدة، علماً أن البرجوازية الصغرى التي أصبحت برجوازية الدولة خنقت الوظيفة الاقتصادية للبرجوازية الليبرالية؟ وخلافاً لذلك، إن وجود حركية اجتماعية صرف يدل على ظهور البرجوازية التقليدية من جديد ، وأيضا ميل لا يقهر ، يجعل جهاز الدولة يفرز برجوازية تكون بمثابة طبقة اجتماعية متماسكة . وجملة القول وإن تأكد هذا الاتجاه ، فقد وجب المرور بتحول عريض من خلال الدولة والتأميم ، ونزاع طبقي عميق بين البرجوازية الصغرى والبرجوازية ، لكي يتحقق تبعا لذلك مجرد توسيع وتعصير للطبقة البرجوازية .

كان هذا التحول ضروريا مهما تولد عنه من ضرر كبير . ذلك أن البرجوازية القديمة لم تكن معدة فعلا لانتزاع الحرية بالعنف . فضلا عن أنها لم تكن قادرة على تأطير الجماهير أو إقحام الجهاز الاقتصادي في طريق التحديث . لكنها كانت تملك قيما حضارية لاسيما حسا بالحرية الذي لا يتجذر حقا الا بطول معاشرة لليسر المادي حين ترتبط الثقافة بالوظيفة الاقتصادية والسياسية القيادية . وقد وعى الضمير الشعبي وعيا غامضا هذا الامر حين أسف لزوال عصر النحاس باشا في مصر ، مقارنا ذلك بالعصر الحديدي الذي فرضه استبداد البرجوزاية الصغرى . لكن لا مجال للعودة الى ذلك الوضع بل ينبغي إقحام اللحظات التاريخية المختلفة في حركية تقوم على القيم .

إن نزعة برجوازية الدولة الى الاتجاه البرجوازي الاجتماعي تعلن عن هذا العمل التركيبي الذي يمكن أن يتعزز بالانصهار مع عناصر من الطبقة القديمة المهيمنة . ولعل ما اتفق على تسميته بانزلاق المجتمع العربي الى اليمين ، يعني مرحلة تسبق تشكل طبقة برجوازية خلاقة لقوى منتجة ، تتسع إلى أقصى حد وتكون قد تدربت بمحورها الحديث على التسيير الحديث ، وما رست بقطبها القديم تجربة الحرية . لكن هذا التشكل المتمخض هو معطل لأن الفكر البرجوازي المتكون من جديد ينتشر في بنية اقتصادية مؤممة . وهو لا يقدر فضلا عن ذلك على تحديد ذاته . وتعني مهمة المستقبل تحرير هذا الكيان الاجتماعي بشرط صريح هو أن ينجح في تحمل التنمية الشاملة وأن تتأكد حركيته التحديثية. هذا وان قضية البرجوازية العربية وهي طبقة في حالة تكوين، لا توجد في صعوبة إثبات الذات وحسب ، بل أيضا وبالخصوص في عجزها عن القيام بالتحول باتجاه العقلانية . لكن رجحان هيمنتها الاجتماعية لا يمكن قبوله أخلاقياً الا بحدود ما يرجى لانتشارها من فائدة لاغلبية الشعب . وهنا يتدخل المشروع الحضاري : وهو إصلاح الانسان وقلب القيم وإدخال حداثة اصيلة ، تجاوزاً لقرون العسف وتجاوزاً للحاضر الكاذب . لكن ندرك جيدا أنه لكي يكتسي مشروع الحضارة قيمة ، فانه يجب إدراجه في تصور اجتماعي واضح الحدود ، وينبغي إقراره بعد تحديده . ومقابل ذلك ، لا يمكن لأي تصور اجتماعي مهما كان صنفه ، أن يجر الرقي العام لأنه قائم الذات وحسب .

وهناك مشكلة خطيرة بالنظر للمستقبل وهي كيف ينظم التواجد بين هذه البرجوازية وبين الدولة التي يكون لها ايضا وباستمرار دور اقتصادي رئيس ؟ واذا وفق المجتمع العربي المقبل في إقامة توزان صعب لكنه صارم بين دولة مستقلة إبداعية في الاقتصاد ، وبرجوازية لا تقل عنها استقلالا وإبداعية ، بدون أن يستولي أو يخضع أحد الطرفين في نفس المشروع الاجتماعي السياسي الطرف الأخر ، فلعل أن تلك هي حينئذ طريق التحول الجذري حقا في مصير العالم العربي دون شك .

III

كيف تحدد تحديدا ملموسا دائرة الدولة ودائرة البرجوازية الخلاقة في اتجاه الحياة الاقتصادية ؟ ما نقترحه من تصور هو كما يلي : على الدولة أن ترسي قواعد القوة الاقتصادية وتبني البنية التحتية للمستقبل ، وعلى البرجوازية أن تتكفل بالحياة «المعاشية».

وللدولة وحدها القدرة على النهوض بالتصنيع الاساسي وتحريك المشاريع التجهيزية الكبرى والاستمرار في بذل مجهود يشرف على المنشآت التي ظهرت خلال العشرين سنة الاخيرة ، وذلك لما تملكه من قدرة تنظيمية متسعة . وللبرجوازية الحديثة والتقليدية والطبقات المتوسطة والبرجوازيات الصغرى المختلفة المؤطرة والمحركة للجهد الشعبي ، أن تتقاسم القطاع الزراعي وقطاع الصناعات الاستهلاكية والتحويلية ، والمجال الشاسع لما ستخلقه الابتكارات الجديدة . إن الاقتصاد العربي هو ما سيؤسس اكثر من الموجود منه ، إنه بذر

للكامن أكثر منه واقع قائم هزيل .

لكن كيف يتسنى للدولة والفئات المدمجة بها أن تسمح بان ينتزع منها امتيازاتها في الاشراف ؟ وعكسا لذلك ، إن تمت المعجزة وتمكنت البرجوازية المتماسكة العقلانية من فرض رقابتها على العالم الاقتصادي ، فبأية معجزة أخرى ستعدل عن الربح بدون حد ، وعن امتداد امتيازاتها ، وأخيرا عن وضع يدها على جهاز الدولة ؟

من البديهي أن اقتسام المسؤوليات الذي اقترحناه يفترض القدرة على استقلال الدولة. إن استقلال المظهر السياسي تجاه قواعده الاجتماعية كما قال عنه ريكور (Ricœur) لا شيء يعبر عنه أحسن تعبير من الشعور بالحاجة لدى الطبقة المهيمنة في إخفاء استغلالها بواسطة « التصور القانوني »[١٨] . فإذا كان الامر كذلك في المجتمع الغربي اللبرالي ، فما القول في الميدان العربي الاسلامي حيث برز استقلال الدولة من حيث البنية ، أكثر مما كان في الغرب ؟ وقد تعددت في الظرف الراهن فرص مثل هذا الاستقلال، لأن الدولة تملك وستملك قاعدتها الاقتصادية باستمرار .

ومع هذا، تشعر الدولة بالحاجة إلى الدعم النشيط الذي تقدمه إليها جماعة خاصة لكي تعيش . وهي بالمقابل تترجم عن مصالحها وتخدمها . والحقيقة البديهية أن الدولة اللبرالية الغربية هي الدولة البرجوازية كما أن الدولة الاجماعية العربية هي دولة البرجوازية الصغرى. لكن رأينا أن الدولة القومية العربية لها في ذاتها سبب وجودها الذي تستمده من بنية تاريخية عميقة. إن المستجد في النموذج الذي نحلل، لا يكمن في مواصلة الدولة القيام بدور اقتصادي أساسي، بل في تفتح واستقرار طبقة اقتصادية اجتماعية صرف أي خارجة عن الدولة. لكن هنا يتأتى الخطر الحقيقي في انفصام محتمل للتوازن، من الدولة أكثر مما يأتي من المجتمع المدني. إن نزوع الدولة إلى الانتشار اللامحدود في الحقل الاجتماعي هو ما يمكن الخوف منه لا العكس، أي خضوعها للمصالح الخاصة. ولا ننسى أن الدولة كانت لحد الآن بمثابة القوة المنظمة الدائمة الوحيدة للكيان الاجتماعي. وقد رأينا أنها أقدمت حتى على إعادة تنظيم وهيكلة المجتمع من خلال الطريق الإدارية.

ولذا فان السلطة المجددة الواعية بغاياتها هي أحد المحورين الحركيين الاساسيين في مشروع التنمية . إن الدولة المصلَحة والمصلِحة تقدر على فعل الكثير . لكن طالما انها لا تشرف على المجتمع وحسب بل تخطط وتوجه وتنشيء ما لم يكن موجودا ، فان اتجاهها التقريري يتضمن بذرة الاقدام على العسف ، ويقود بالتالي عجزها الوظيفي الى الكارثة .

ولذا فإن انتقاد الدولة العربية الخلّاقة (Entrepreneur) في الاقتصاد تمهيد لكل تصحيح، ومن البديهي أن العقلنة تنقصها اليوم. لكن بمقتضى المعنى الذي يقصده فيبر، فإن الدولة تكون ممتلكة للعقلانية بمجرد كونها تملك الأجهزة الأساسية للآلة البروقراطية.

---

(١٨) Histoire et Vérité,la question du pouvoir .

وبالاقتصار أيضاً على التحديد الذي أقره علم الاجتماع الأمريكي المعروف في باب العقلنة، فإنها تجسم قطعاً هذه العقلنة إلى أقصى حد حيث تدحر بيسر موانـع الشرعية المؤسسية. الواقـع أنها دولة لاعقلانية لأنها مجردة من حس التنظيم كما من حس النجاعة.

ولنضرب مثلاً على ذلك بمستوى الادارة الصرف . في الامكان أن نستعرض بلا حصر نقائصها ، وهي ندرة الأعوان الأكفاء بالنظر لتراكم الادوار المنشأة أو الموجودة وحركية مشطة ، وتسرب السياسة ، وضعف النسبة في استقرار العون في دوره . ولا سيما اللامبالاة إزاء المضمون التقني للشغل . ومن المعلوم أن السلطة السياسية تفوق الولاء على الكفاءة ، والانصياع على روح المبادرة .

لكن ما القول في هذه السلطة ذاتها؟ لقد رسمنا نقداً لها عدة مرات . فهي قوية وهزيلة في نفس الوقت . وعلى فرض أنها منسجمة بالواقع الاجتماعي الذي تنغمس فيه ، فلماذا يجب أن تكون منسجمة بما يتضمنه ذلك الواقع من قديم بال ، بدل أن تنسجم بعنـاصر العقـلانية المتوفرة فيه والتي تقتصرها السلطة؟ هناك مظهر عقلاني ولاعقلاني من حيث الوظيفة: لا يتميز فيهما العمومي عن الخاص ، وحيث يكون الارتجال مرغوباً فيه ، وحيث يخضع من عدة جهات لضغط الذهنية المحيطة به ، فهو ذاته يترجم في القمة عن شخصية أساسية معينة .

كان لشخصنة السلطة العليا جوانب إيجابية. فقد جمعت عالماً حاكماً وعالماً اجتماعياً وكلاهما سريـع القابلية للتشتت المستمر، بدون نضـج، فاقد لحس الانضباط والتراتب. وقد وجدت السلطوية تبريراً في الخوف من الفوضى وضرورة تجميع طاقة المجموعة الاجتماعية طلباً للمشروع الحيوي. لكن إذا أتيح للقائد تصحيح ثقل الآلة البيروقراطية وعبثها، بتدخل شخصي منه، فليست هذه الأمور سوى أعمال فريدة تجاه خضم من القضايا. وهو يحتفظ لنفسه باحتكار الخيارات السياسية الصرف دون رقابة حيث يكون أعضاؤه مشتغلين بمهام إدارية . لكنهم متصرفون لا يتصرفون ، وهم يرفضون التفويت في سلطتهم بالانابة عنها . وهكذا تصبح هذه السلطة المركزة سلطة غائبة مشغولة بمسائل معلقة تلاحقها الشؤون اليومية . وهي تختلط فضلاً عن ذلك بمداخلات من كل قبيل منها ما يخص الحزب الواحد ومنها الدائرة الخاصة بالقائد مثلاً . وتنشب منازعات على السلطة ترقباً لتحلل الدولة السلطوية عند أفولها ، في إقطاعات حقيقية .

لم نشر في هذا الصدد الى القضية السياسية ، نعني قضية توزيع السلطة ومراقبتها وقضية عنف الدولة أيضاً، الدولة التي نحن مسؤولون عنها بصفتنا أعضاء في المجتمع السياسي . لقد حللنا نقائص الدولة كجهاز منظم محرك للتنمية فحسب، لكن لا تتناقض من هذه الوجهة السلطوية والعقلانية ، ويمكن القول أيضاً إن السلطوية قمينة بخدمة النجاعة حيث تلتهم الزمن والبشر . الواقع أن عقلنة الدولة تحيل على عقلنة المجتمع والفرد ، التي ترتبط الى حد بعيد بمجهود الدولة التربوي. ولذا فإن مجرد تغيير الهياكل والمؤسسات لا يكفي لهذا الفرض. يجب إيجاد روح جديدة ورجال جدد لأن العنصر البشري السياسي الحالي غير قادر على إصلاح وظيفة الدولة لكي تسترد عقلها ، بسبب عاداته الذهنية . ويجب أن يخلف جيل مصلحي الدولة

جيلاً تكون من مشيدي الدولة . إن معجزة الحاكم المثالي ممكنة فائماً ، ولا نعني بالحاكم المثالي المناضل غير الذكي ، أو البرجوازي المنغلق ، أو المفكر الواعظ المتمذهب ، بل ذلك الانسان أو بالأحرى ذلك الفريق صاحب الخيال والذكاء والغريزة اليقينية والموهوب أو يكاد . إذ لا بد من حدوث معجزة قطعاً لكسر الدائرة الخبيثة التي تحيط بمجتمع رديء يحكمه أناس رديئون، ومجتمع عاجز عن تغيير مصيره ودولة غير قادرة على تربية المجتمع والرفع من مستواه.

لنفترض أن البرجوازية والدولة وفقتا في تنظيم تواجدهما كما في القيام بالعقلنة ، فما هو صلاح مثل هذا التصور الثنائي المحورلتسيير الكيان الاجتماعي ؟ إنه فعلاً نموذج شبه راسمالي . الحقيقة التي لا مراء فيها أن الراسمالية في دلالتها القصوى مستلبة مشيأة ، هو مجتمع تحكمه أقلية مزدوجة ، حتى لو ادعت التحرك في أكبر إجماع ممكن ، فهي تستثني حتماً الطبقات الشعبية من توزيع السلطة ومن باب أولى هيمنة البروليتاريا التي في صلب الغاية الاشتراكية .

لن نناقش في هذا الشأن الصلاحية التي يتضمنها النموذج الماركسي الصارم ـ نموذج ماو مثلاً ـ بل إمكانية انتصابه وإمكانية نجاحه . غير أن الجماهير العربية استوفت روحها النضالية ضد العدو الأجنبي، والعالم العربي لا يعيش الآن المظالم الرهيبة التي عاشتها الصين في الثلاثينات في حين أن المجتمعات المعاصرة تتجه كافة إلى استقرار أنساقها الاجتماعية السياسية. وبصفة خاصة فإن الطبقة الفكرية التي كانت وحدها قادرة على تسيير الثورة، قد ابانت عن عجز فريد في بعث صلة أصيلة بالعالم الشعبي. وهي تقترح دواء ناجعاً يرمي إلى تعبئة الجماهير ، مفترضة بذلك أن الصعوبات كلها ستزول. لا داعي لانكار فضل الحماس في هذا المجال ، أو إنكار ما للاشتراكية من تفوق في مجال **العلاقة البشرية** ،إن لم تنغمس في الدكتاتورية الشاملة. لكن حشد الجماهير وصدق القادة الجدد المنبثقين عن هذه الجماهير، وقوة الايديولوجيا الحاملة لرسالة، من شأنها أن تجلب الحماس الكلياني. وهل يمكن للبناء أن يدوم على الحماس ؟ إن الماركسية كنموذج اجتماعي خيار يمكن تصوره جدياً ، لكن الواقع انه لا يكون فعالاً إلا إذا صاحبه المذهب ـ بيقينه وحدوده وإرهابه ـ وطريقة عمل قائمة على القسر ، لكنه قسر مستديم لأنه يكتسي مشروعية .

إن النموذج الذي نقترحه للمجتمع العربي لا يبغي أن يكون معادلة مطلقة للسعادة والامل عند البشر . إذ يؤسس صلاحه على نقطتين مما يترك الباب مفتوحاً للمستقبل ، وملاحقة الواقع والتكيف بحركته .

وبصفته حلاً وسطاً مؤقتاً ، فإن غايته المركزية إقحام هذا المجتمع في طريق متعثرة صلبة ، في منتهاها ينبلج المفترق ، وهو الخيار الجذري العميق . المقصود أن نساعده بخيار جزئي لكنه إصرار نحو السير في اتجاه الخيارات النهائية، انطلاقاً من مسبقات جدية. وحين يسترد الشغّال العربي انسانية مرغوب فيها وهي اليوم مهدورة،فحينذاك تطرح قضية الادارة البروليتارية للمجتمع بغية تحقيق التمام البشري، إذا كان الأمر ممكناً نظرياً وعملياً بمعنى أن

تكون البروليتاريا قادرة على تجميع التاريخ والارتقاء إلى طبقة كونية. وسيقول الماركسي المتماسك النظرة: نريد كل شيء هنا والآن، نريد التصنيع والعقلانية والعدل الذي تتقمصه دكتاتورية البروليتاريا، وتصالح الإنسان مع نفسه آخر الأمر. ونحن نقول: ما هو بديهي في نظركم ليس بالنسبة الينا سوى تخمين للحقيقة . ونحن نتردد في إقحام مجتمعنا فوراً في خيار نهائي هو واضح الاضرار في مؤثراته الثانوية فضلاً عن ذلك . فليس مقطوعاً به الحصول على العدل والقوة ، لكن الأمر اليقين ان فرص الحرية تكون قد ضاعت . إن تراثنا الثقافي سيهتز قطعاً كما الروح العربية ذاتها في أعماقها . لكن الخيار اليوم بين لاشيء وبعض الشيء واضح وعاجل ، كما أن التحول من الرغبة في المصير الى إرادة المصير عاجل .

الواقع أن المشكلة لا تكمن في أننا نضحي بالعدالة الحقيقية في سبيل النجاعة بل هي أنّا نريد خضخضة أسطورية هي الشيعة الجديدة التي تؤكد نفسها كحقيقة اقوى من الواقع . إن إشكالية « الايديولوجيا العربية المعاصرة » كلها موجودة هنا ، إذ تنتشر الايديولوجيا عبر الخط الكامل لحركتها الداخلية بالنظر للسياسي والمفكر ، وهي تتغذى بتصور مثالي ماركسي خفي . إنها «ماركسية موضوعية» رافضة للاسم والفلسفة والمنهجية الاجتماعية(١٩). لكن تحليلاً قريباً من الماركسية المنهجية قادنا إلى تقديم المستقبل العربي كنتيجة لتطور تاريخي وجدلية فاعلة للواقع العربي.

ولنمعن النظر في الامور . ماذا يفعل السياسي ؟ يصرح ان الاشتراكية فلسفة أساسية في مجتمعه ، لكنه لا يمس في شيء بحق الملكية التي اعتبرت كوظيفة اجتماعية . وهو يؤمم وسائل الانتاج الصناعية ، ويعلم جيدا أن حياة الشعب الحقة لا تستمد جوهرها منها وأن البرجوازية الجديدة تزدهر ضمن دولته . وهو ينكر صراع الطبقات ، لكن له « نفاذ البصيرة » بصفته رجلا سياسيا . فهو يحكم بالمناورة بين الطبقات ، ويسحق البرجوازية القديمة ، ويستند الى البرجوازية الصغرى التي ساعدته على ارتقاء السلطة . وهو يقدم تصورا مونوليتيا للكيان الاجتماعي حيث يساهم كل فرد في خير الجميع . لكن مثل هذه التضامنية الاجماعية تؤول حتما الى استقرار مستمر للبنية الاجتماعية إذ « لا يمكن للدولة بأية حال ، أن تقدح في نظام أية فئة ، والا فانها تتنكر للتضامن الموجود بين كافة المواطنين ، فتتجاهل الميثاق الاجتماعي المؤسس له »(٢٠) . وهو يتظاهر ـ ولعله يعتقد ذلك حقا ـ أن الاجتماعي والقومي ليسا سوى أمر واحد لانه يقاوم صراع الطبقات باسم الوحدة القومية . واخيرا فانه يتجه بكامل فكره الى دحض طفيف جدا في الواقع ، للماركسية المذهبية ، ويتجه بكل جهده الى إنجاز التأميم والشياعية والاشتراكية السلطوية المشتقة موضوعيا من ماركسية معينة ، **وهو يتقبلها طالما انه يرفضها** . وعلى وتيرة التعاكس وضمن النفي هو ينظم الوجود القومي طبق هذه الماركسية لا

---

(١٩) عبد الله العروي Ideologie arabe contemporaine . لكن هذا التحليل يستثني من افقه المارسين الماركسيين كما يستثني المنظرين الحديثين ، منهم الممتازون تماما .

(٢٠) Michel Camau , L'idée de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins, P.173.

طبق واقع مجتمعه أو طبق واقع العالم المعاصر أيضا. وبهذا فهو يعطي الدليل على أقصى استلاب فكري تجاه هذا الشيء الذي يمكن تسميته نقصا في نضج العقل العربي المعاصر .

فبماذا يفكر المفكر فعلا ؟ فاما أن يكون سلفيا وإما ان يكون ماركسيا . ولنترك السلفي في هذا المجال ، وهو يجد لا محالة كفالة أقوى في الضمير الشعبي . إن القاعدة العامة أن المفكر المتجه الى الماركسية يجهل الماركسية النظرية . وإن ماركسيته ماركسية مبتذلة أساسها عاطفي . وهو يحب الفقراء والبائسين ويحقد على البرجوازيين ، فيرى البرجوازية في كل مكان . إنها ذلك الكائن الماورائي الحاضر باستمرار ، وهي تعني الهيمنة والاستغلال والعسف ، وتتحالف مع شيطان آخر هو الامبريالية . إن النظر الفكري المتوسط من حيث فلسفة المعرفة ، يسخر بكل هدوء من التاريخ وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس . ويفلت منه التشعب الجميل للواقع . إن الفكرة تخفي عنه الشيء ، ويخفي عنه الشيء خلفية الحقيقة . يبقى هذا الفكر باستمرار وفي كل الاحوال متخلفا عن معركة أو عن فكرة ، وهكذا فان الشيوعيين العرب دافعوا عن عقيدة التضامن البروليتاري ضد تصاعد المطالب السياسية القومية . ويدافع بعضهم اليوم عن الهيمنة الكاملة للدولة القومية ضد الاندفاع الى الحرية الذي لا يقاوم . أما على الصعيد الثقافي ، فلم يدركوا أن الطريقة الماركسية قد اندمجت في جوهرها بالثقافة المعاصرة . لكن هذه الثقافة تحاول لا محالة إعادة بناء أسسها انطلاقا من النتائج المختلفة الحاصلة ، في خضم ازمة التحول . وحين تستيقظ الطبقة المفكرة العربية للنفح الساحر للحداثة، لماذا تقع حتماً في جاذبية بعد احادي للوعي الفكري المعاصر؟ لماذا ينزع الفكر إلى التأثر بنظرية واحدة للحياة؟

الواقع ان السياسي والمفكر العربيين مهما أرادا أن يكونا متعارضين، فهما يلتقيان في تفكيرهما التوحيدي ، وفيما يمنحانه من اسبقية للعمل على النظر ، وفي المسافة التي يقيمانها بين الواقع والحقيقة ، بين الحقيقي والمقول . لكن السياسي يبقى بسبب وظيفته رجل الواقع لا محالة . ويبقى المفكر جذريا رجل الحقيقة . ويدرك السياسي غريزة الواقع أو جزءاً منه ويخضع له ، ويكون كل ما تبقى دخانا . وهو على علم أنه يواجه جماهير غير منظمة سريعة التصديق لينة ، وأن المجتمع ضعيف الهيكلة ، وأن المصلحة تكدس خضما من الاطماع حول السلطة . فاذا قاوم نزاع الطبقات ، فليس ذلك لأن الاسلام لم يعرف تنظيم الطبقات (الاسلام لم يؤسس تراتب الطبقة فحسب لكنه رضي بها في الواقع وعاش تمزقاتها)، ولا لأن النزاع الطبقي يقوّض الوحدة القومية ، بل لأنه يدرك جيداً أن بقاءه بالسلطة يفرض استقرارا اجتماعيا معينا ، وأن مجتمعه ما زال هشا لا محالة، ولعله يهوي في الفوضى والتبعية .

وبنفس الكيفية ، كيف بلغ الامر بالمفكر ان يؤمل شيئا من قدرة النظم الحالية على التطور ، وبأي تناقض عجيب يكون ذلك ، وهو الذي يؤمن بالصراع الطبقي كمولد للمجتمع الاشتراكي . لكن اذا أمكن للثورة وحدها فرض الحكم الشعبي ، فلا بد من ربط الصلة بين الجماهير وحكامهم المحتملين . وهذا ما لم يقع أبدا حتى في افضل أوقات اللبرالية المنقرضة . يبقى انه إذا تحرك السياسي في واقع متدن، فإن المفكر يتعلق بصنف من الحقيقة هزيل

بالرغم من تناقضات هذا المفكر .وبهذا المقدار الضعيف ،فهو يجسم أملا وضميرا ويترجم عن عقلية . إنه يعطي قيمة لحياة الشعب ويعتقد انه إنساني . فيقابل الغريزة الواقعية للسياسي ، الغريزة المثالية للمفكر التقدمي المحمل بنواة أخلاقية لا تجتث ، ولو تحملها بصفة غامضة .

IV

إن المفكر يجسم تعليما ورسالة في المجتمع ، فهو يصير شاهدا يضايق السياسي الموجود في الحكم . حتى ولو طرحت السماء من اختصاصه ، فانه يجول في عالم الحقائق الأبدية فيبقى الضمير الذي يواجه عنف السلطة . لكن جدلية الحاضر اضافت شيئا آخر لهذه الصورة القديمة قدم العالم: لقد تحولت قدرة المفكّر من السماء إلى الأرض، فأصبح مصلحاً سياسياً واجتماعيا ، والاغلب انه يتقمص الثورة السائرة . وهو وحده قادر على إلقاء نظرة شاملة على المصير الاجتماعي . وهو وحده قادر على طرح الافكار والتأثير والتحريك لا البرجوازي ولا حتى العارف بالتقنية . ويكون الامر بديهيا بشرط أن يكتسب حس الواقع . وبذا يصير مرشحا للسلطة السياسية لا أن يمسك فقط بسلطة روحية متفككة منذ موت الاله . فمن الطبيعي أن يكون إدراك الجماعة السياسية والطبقة المفكرة لبعضهما، كمتنافستين ومتعاديتين لقيادة الشعب ـ الشيء . وعلى هذا يمكن فهم ما في الوضع من تناقض ـ هو وضع كافة العالم المتخلف ـ حيث تمارس الدولة أعنف عداء تجاه هذا الخمير الموجود في كل مجتمع حركي ، مع ان خيار الدولة يجب أن يكون في سعة الترحيب بالمفكرين. وقد تبين انها أفتكت من جيل ما من المفكرين في بعض الاحوال. يكون المفكر الاصيل موضوع ريبة وحقد واضطهاد . ويبقى السياسي وحيدا في الحلبة التي افرغت إفراغا مفتعلا ، فيحتكر الكلمة والتفكير بعد أن احتكر السلطة على الاجسام . لكنه يسود دون عزة في هذا الميدان الحزين الذي يرجع له صداه من كل حدب ، على عالم روحي مدقع تكراري انحصاري .

وليست المأساة الكبرى للمفكر العربي أن يشاهد تدهور ما هو سبب وجوده وعزته فحسب ، أي المعرفة والثقافة ، بل أن يمنع أيضا من إنجاز رسالته المدنية التي هي في النقد وروح النظر الحر. والاغرب أن نلاحظ أن القسم النشيط من الانتليجانسيا العربية قد عبّأ كامل قوته النقاشية وقوته في الحلم والمطالبة ، في مبدأ العدل الاجتماعي ، مغفلا مبدأ يكتسي نفس الجمال ونفس الحقيقة الا وهو مبدأ الحرية. فالحرية مكسب للإنسانية الجديدة، يتجاوز كثيرا الافق التاريخي للبرجوازية وعلة وجودها في ذاتها ، وتكتسي معنى داخليا . إن المطلب الاشتراكي والماركسي وغيره يكتشف اليوم أو يعود إلى اكتشاف الحرية ـ القيمة، ويشعر الشباب بانتفائها في ذاته في حين ترفض الطبقات الشعبية غريزياً الغل الذي يحبس وجودها ، تقتحم الحرية الحقل الوجودي للضمير العربي، لأن الشعور بفقدانها كان شعورا بالنقص ثم بالقهر ، وان المطالبة بها ابرزت عنف السلطة .

يمكن لعنف الدولة ان يخضع لضرورات رفيعة قطعا ، مع أنه لاشيء إطلاقا يخول للفئة

الحاكمة أن تحدد بمفردها ما هو الخير الاجتماعي . لكن ما يجعل العنف منحرفاً شريرا في أكثر الاحوال ، أنه لا يمارس فحسب خدمة لمشروع اتحاد وتنمية وتعصير ، بل إنه يرمي الى الوصول الى كافة الذين ينازعون الفئة الحاكمة أويطمحون إلى تعويضها . وعند ذلك لم يعد الدفاع متعلقا باستمرارية الدولة ولا حتى بنظام اجتماعي معين بل بمجرد إرادة الحياة للنظام واصحاب الامتيازات فيه . يفرز العنف من الأنا وشهوة الحاكم البشرية ، لأن حرية المواطن تهديد موجه لحريته المطلقة . وبذا تكمم الصحافة ويتبلد الفكر . ويمتد الانصياع السميك بردائه الدائر فيشمل المجتمع كافة . إن هذه الذاتية لسلطة بدون غرض تتحول أحياناً الى انحراف ، وهي فعلا علامة وتوقيع التخلف - تخلف الحاكمين أكثر من تخلف المحكومين . لم يعد الأمر متعلقاً بالمؤسسات بل بالذهنية، لأن قضية الحرية تمس بالنواة الأخلاقية للمجتمع. إن الصيحات المتصاعدة من كل مكان في العالم العربي شاهدة على أن المجتمع يريد التحرر من وصاية الدولة ويحملها على استرداد عقلها ، أي حرية المواطن. إن النسق الذي كان يعتقد انه منيع صلد سلطوي قد اهتز اهتزازا عميقا ، لكن هل أن أزمة السلطة القائمة تحمل وعدا للمستقبل حيث تتجسم الحرية والديمقراطية في المؤسسة ، فتصبحان شيئا آخر غير المطلب المطروح باستمرار والذي لم يستجب له أبدا ؟

إن النظم التي نعيش في ظلها منذ الحرب العالمية الثانية والتي تصر على البقاء، هي في معظمها دكتاتوريات متشعبة التركيب. وليس هناك كلمة أخرى غير ربما كلمة استبداد لتعريف انساق تكون الآثار التعسفية ثابتة بها . لكن البنى والغايات الحديثة تتدخل فيها لا محالة . هي نظم اعطت الدليل على أنها تقاوم الانهيار، وهي قهرية لكنها مؤسسة في الظاهر على قيم .

كان الاستبداد التقليدي يجهل دعوة الجماهير الواسعة والتقنيات التعبوية الدقيقة ، ولم يكن يشغله تبرير وجوده من خلال مشروع تشييد اجتماعي ، كما لم يكن قائما على فكرة سيادة الشعب . أما الكليّانية (Totalitarisme) بالمعنى الدقيق فهي تستخدم لفائدة إيديولوجيا مفروضة، إرهاباً غير انتقائي بل اعمى .وهي ترمي الى فرض رقابة كاملة على البشر حتى في الحياة الباطنية الفردية المقدسة ، وتفترض عموما قاعدة فضائية واسعة للانتشار كقوة(٢١) . أما الفاشية التاريخية تلك الظاهرة الاوروبية الناشئة عن الحرب وعن الصعوبة التي واجهت بعض المجتمعات الاوروبية للقيام بتحولها الى الحداثة ، فقد ظهرت كنظام متجه الى الحرب والهيمنة . فقد اندلع العنف الفاشي في الداخل حماية للمصالح الخاصة (المصالح الزراعية بايطاليا في العشرينات)(٢٢) . وعلى كل ، فلا تنازع الفاشية في البنى الاجتماعية القائمة . تعلن الفاشية عنفها وتجعل منه مؤسسة ، وتبرره وتمجده ، ولا وجود لمثل هذا الامر في النظم العربية السلطوية. وخلافاً لذلك ، هناك عناصر جزئية مركبة من الاستبداد والرغبات القهرية ، وذهنية

---

(٢١) Hannah Arendt, Le Système Totalitaire

(٢٢) Angelo Tasca, Naissance du fascisme

فاشية . ويقنّع كل ذلك بقوة بالعامل المحلي، تلك الحداثة النوعية للتخلف .

إنّ الاستبداد الشرقي المختلط بصورة متفاوتة بالتقليد الإسلامي ـ مع أن الاسلام يرفض أساسا الاستبدادويعتبرهشذوذا ـ يسيل في المياه العميقة للسلطة العربية . إن الرئيس هو أكثر من قمة لهرم السلط ، هو السيادة التي تكاد تكون ملكية ، تلك السيادة التي تجعل من الوزير الماسك بكل مقاليد الحكم ، يفقد العظمة والحياة باشارة من السلطان . ويعني الاستبداد ايضاً سرية القرارات وأولوية الرغبة على القانون الثابت، واهمية العنصر الشخصي، والالتذاذ الحيواني بالسلطة كخلفية. ونجد هذه العناصر متفرقة غير نسقية ومحتشمة غير معترف بها . ولعل الاستمرارية المجذرة في العمل الاسلامي الخاص بالحكم تظهر بوضوح أكبر. إنها فكرة إجماع الامة التي يجسّمها الزعيم «إمام العصور الحديثة»، كما سماه جاك بيرك . إن وحدة السلطة المعبرة عن وحدة بدون خلل للمجتمع ، تجعل مشروعا إقصاء كل صوت ناشز . لم يقبل الاسلام السياسي المشرّق المعارضة ابدا ، كشكل سوي للوجود السياسي. ولذا كانت المعارضة عصياناً مستمراً، وكان العصيان المسلح بعداً مستمراً في التاريخ الاسلامي والأمر الدال في العصر الحديث أن التناوب على ممارسة الحكم يتم عن طريق انقلابات ومؤامرات ناجحة .

إن الكلّيانية في العالم العربي طموح متقطع للجماعة الحاكمة ، لكنه لا يمنح ولا يمكنه أن يمنح لنفسه وسائل الانجاز . لما حاول عبد الناصر تعبئة الكيان الاجتماعي في نسق تعاوني ، واعد إيديولوجيا شمولية رسمية ، وفرض الاستنطاق البوليسي سلاحا عاديا للترهيب ، فقد اعلن عن غايات كليانية . كذلك عندما اعلن بورقيبة عزمه على تأسيس التعليم على تاريخه الخاص وتاريخ كفاحه فإن حب السيطرة على ارواح الشباب هي التي كانت تقود طموحه هذا . لكن الواقع دائماً كان يواجه بالمقاومة ، الساخرة ثم السافرة ، هذه الاحلام الكلّانية .

مارست الفاشية كحركة تاريخية جاذبية لا منازع فيها ، على عمل معين وعلى تفكير سياسي عربي معين . لكن ذلك التأثير كان كنمط مثالي خاصة ، وذهنية وتنظيم ، وقد تأثرت به حركات رئيسية خارج كل مستند الى الفاشية التاريخية .

فقد كانت الدول العربية السلطوية الأكثر رسوخاً ومتانة حركات قبل أن تصبح سلطاً. وكما هي الحال في الفاشية، هناك اتجاه إلى الجماهير ضد السلط التقليدية، وقاعدة اجتماعية من البرجوازية الصغرى، وإيديولوجيا قومية تتمحور على الكفاح وتقييم النضالية، وتنظيما مهيكلا يتذيل احيانا بذيول مختلفة ، واستعمالا للعنف غير الشرعي ، وخصوصا الحضور الساحق لرئيس كريسماتي واللبس الذي يكاد يكون عضويا بين الدولة المغزوة والتنظيم الغازي . لا تكفي هذه المماثلات للدلالة على ان النظم العربية نظم فاشية صرف ، بل هي تكفي لتشخيص بذور الفاشية والرغبات المتجهة الى ذلك والتي تنشط مجددا في ساعات الحماس ، او الحالات الاستعجالية.

لكن حقيقة التركيب السلطوي العربي تكمن في الطابع النوعي للمجتمع الذي أفرزها . لقد عجل العصر الحديث بتفكيك الأطر التقليدية الاجتماعية والذهنية على حد سواء ، دون

استبدالها بتينك المقولتين الرئيسيتين للحداثة الاصيلة أي التصنيع الشامل والتعليم الشامل باتجاه الإنسانية. نشأ الشعب إلى التاريخ مروراً بالتكتيل الجماهيري الذي كان تمزيقاً للإطار الطبيعي وتذرية للفرد. وقد أبرزت جدلية الهيمنة الاستعمارية بصورة مصطنعة ـ كفيرية مهيمن عليها ـ وحدة الكيان الاجتماعي. وعلى هذه الوحدة استقامت السلطة الوحدوية للديمغوجيين. في نفس الوقت فصل حاجز مجتمعي تبسيطي النخبة المتأهبة لتحمل المسؤوليات عن الشعب ـ الشيء، وهو الدعامة والمادة وكتلة صالحة للمناورة. وهكذا طرحت السلطة نفسها كمقياس وكقيمة، فعتمت كل المقاييس الأخرى، وأصبحت نقطة بؤرية وروحاً للمجتمع. فإما أن يكون المرء حاكماً أو شعباً. وبما أن السلطة امتهنت النشاط المدني، فإما أن نكون في دائرة السلطة أو أن نكون لا شيئاً. وقد اعترف العالم الخارجي بهذا الواقع وطرح **الواقع العربي كواقع سياسي**، مع بقاء الدين كتراث والعدم الاجتماعي كخلفية. إن احتكار السلطة والتلاعب بالاعلام واصناف العنف التي تستهدف الإنسان هي عكس لذات الواقع الفرد. فهناك انتفاخ الأمور السياسية وسقوط الباقي. وإذا كان الحكم هو الوجود فإن الاستقالة أو الإقالة تعني الموت. وتبقى حقيقة لا مراء فيها هي أن السلطوية قضية غريزة أو قضية الأنا. إنها إرادة الحياة في كامل روعتها وتجردها.

ولذا تأخرت الديمقراطية العربية الى ايام غير محدّدة. ولكي تنشأ ، فانه يجب أن ينشأ الفرد ككون بحد ذاته ، وكعون نشيط في مصيره ، وأن تفتح له أبواب الممكن ، أي أفق من الحياة هي جديرة بأن تعاش. إن الشعور بأن المجموعة القومية إنسانية تجسم القيم، هو الذي يحدد التضامن والانضباط الاجتماعي، وهما قاعدة أخرى مع الشعور الوجودي بالحرية، للديمقراطية الحقة. فمن المهم ان نتفق على تصور اجتماعي قار وتطوري أيضا ، وعلى تصور حضاري . وعندئذ تقوم **مؤسسات** لتترجم عن ذلك في الساحة السياسية . وسنعيش التمزقات والثورات المجهضة وتشنجات النضج العسير قبل أن يتحقق هذا العمل .

٧

الخاتمة

إن هذا التفكير لا يبغي أن يكون مذهباً . لكنه يطمح الى فتح الطريق للعمل الذي ينير له السبيل . إنه خطاب فلسفي وحضاري ، وتمهيد لوعي من نوع جديد . لقد تسلّط عليّ التفكير في الكلية العربية الإسلامية في اسسها النهائية. وكان املي أن اصلها وصلاً وثيقاً بالصيرورة الكونية. فما هي حصيلة هذا الجهد؟

إن الشخصية العربية الاسلامية هي اكثر من خاصية ثقافية : إنها **هوية تاريخية اساسية** وهي تقوم على الرهان النبوي ببعث تقليد روحي مستقل، وعلى رهان كل مشيدي الحضارة العربية الاسلامية ـ تلك الايديولوجيا الخاصة بالجماهير ـ لتشكيل هذه الشخصية في صورة مركب قوي حيث تطابق نواته الصلبة الانتماء الاسلامي . ففي الأوقات القوية المأسوية للماضي القريب كانت الشخصية العربية الاسلامية الواسطة للاستفاقة القومية الصرف : فقد استخدمت لتجسيم الأنا المستلب ، ومنح الطاقة للثورة ، ومنح الموت معناه الاكثر سراً ... لكنها لم تقدر ولن تقدر ان تتحقق لذاتها . ولذا فهي تبقى أكثر من مجرد وعي ثقافي واقل من كائن قومي تحقق سياسياً .

على ان كثيراً من العلامات المنبئة تبشر بنهضة عظيمة للروح الإسلامية. فلا يمكن لنا إلا الاعتراف بوجود خمير لتجديد ممكن في هذه الشخصية المزدوجة. ويمكن للشخصية العربية الاسلامية التي هي كائن متجذر في الماضي وروح ووجه وجوهر ، وبصفتها مورد للطاقة ، أن تطرح في قاعدة المصير العربي فتمنحه المعنى الانساني التام ، كما تمنحه عزة في مجال الحضارة والثقافة . لكن هذا المصير الذي هو آخر تجسيم لشخصية غامضة لا يمكن ان يشيد إلا على مشروع تنمية او حداثة. وتكون الوحدة ـ المصير على غرار الثورة، التوضيح الأسمى للتاريخ العربي ، والطريق العربية المتميزة عن غيرها بنوعيتها لادماج الحداثة .

إن كل شيء في العالم المعاصر يسهم في توحيد الانسانية وفي تقسيمها . فاذا وحدتنا الحداثة ، فان قوى أخرى تنزع الى تصليب المواجهات التاريخية الثقافية على صعيد اوسع بكثير من صعيد المشاحنات القومية الماضية ، وهي مخيفة لا محالة بما يكفي لكي نشعر شعوراً قوياً باننا معنيون بمستقبل الكوني .

شخصية في الروح وفي التاريـخ إن امكن، كونية في الصيرورة: هذا يعني أننا سنستبطن الحداثة بإيحائها وتصوراتها وحركتها ، ونرفض اشكالها الخصوصية . فاذا تولدت الحداثة عن الغرب فهو قد فعل ذلك مستنداً الى مكاسب الانسانية الغابرة ، ثم سلم هذه الحداثة في أيدي الكوني : لكن الغرب بقي هو نفسه حين حقق مهمته التاريخية التمدينية . لقد بقي خصوصياً ونوعياً وعنيفاً عند الاقتضاء ، ومنكراً لغيره ومتكبراً .

وهكذا ، فلم تعد الجدلية العربية تعني إدماج الشخصية في كونية تاريخية مستحيلة ، بل تعني تأكيد الكائن التاريخي وإعادة تحمله في نفس الوقت الذي نلج المصير . ويستمد النشاط طاقته من بوتقة الشخصية المحررة المستردة المرفوعة . وستنتشر هذه الشخصية في نسيج الأشكال الجديدة التي تنزع هي ذاتها نحو المجهول ، هو نصيبنا وأفقنا ومستقبلنا جميعاً .

إن الحداثة هذا التاريـخ المضاد أو الـ ـ ما بعدي هي فعلاً الكوني في حالة الصيرورة والصيرورة هي الحداثة. وإذا طرحنا الكوني كوسط القبول حيث تطفو ـ كمواد صلبة سياسية وتاريخية ـ الشخصيات المختلفة، فلعل الفرصة تسنح لنتخلص من القياس الإحراجي القاتل. فلن تنصهر الخصوصيات فيما بينها لتشكيل الكوني، لكنها قادرة كلها على التحلل في هذا الوسط حين نكون قد طوينا صفحة التاريـخ بعد أن نكون قد طوينا صفحة اللاهوت. إذا عوض التاريـخ اللاهوت فقط حين يعوض الكائن التاريخي الكائن المتعالي ـ وذلك استشهاداً بمالرو ونقضاً له ـ فلن يخلُفَ الكوني التاريـخَ إلا حين يمتص المصير الكائنات التاريخية. وعندئذ لن يوجد تركيب بل ذوبان. سيكون عندئذ كياننا بتمامه مصيرنا كما أن مصيرنا سيكون كياننا.

المراجع باللغة العربية

ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت، وكتاب العبر ، ١٩٦١ .

ابن سعد ، الطبقات ، بيروت ، ١٩٥٨ .

ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

ابن فضلان ، الرحلة .

ابن الكلبي ، كتاب الأصنام ، القاهرة .

ابن النديم ، الفهرست ، بيروت .

ابن أبي الضياف ، اتحاف أهل الزمان ... ، تونس ، ١٩٦٦ .

أبو تمام ، الحماسة ، القاهرة ، ١٩٢٩ .

أبو يوسف ، كتاب الخراج ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ .

الأصفهاني (أبو الفرج) كتاب الأغاني ، القاهرة ، دار الكتب .

البخاري، صحيح، القاهرة.

البلاذري ، فتوح البلدان ، القاهرة ، ١٩٣١ ، وأنساب الاشراف ، طبعة القدس (ج ٤ و ج ٥) ومخطوطة باريس .

الدوري (عبد العزيز) مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، بيروت، ١٩٦١م.

رضا (رشيد) تاريخ محمد عبده ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ .

الطبري ، التاريخ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٩ .

الشيباني، كتاب الاكتساب والمبسوط للسرخسي.

شوقي (أحمد) الشوقيات ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

عفلق (ميشيل) في سبيل البعث ، ومعركة المصير الواحد ، بيروت .

العلي (صالح أحمد) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، بيروت.

القرآن ، طبعة القاهرة .

المعلقات ، شرح التبريزي ، القاهرة ، ١٣٤٣ هـ .

المراجع باللغات الأخرى

A. Abdel-Malek, *Egypte société militaire*, éd. du Seuil, Paris, 1962.
Idéologie et renaissance nationale, éd. Anthropos, Paris, 1969.
La Pensée politique arabe contemporaine, éd. du Seuil, Paris, 1970.
La Dialectique sociale, éd. du Seuil, Paris, 1972.

Adler, *Le Tempérament nerveux*.

Alphandéry et Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Paris, Albin Michel.

Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1971.

Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. fr., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1945.
Les Origines de l'Islam et le Christianisme, trad. fr., Paris.

George Antonius, *The Arab awakening*.

Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, éd. du Seuil, Paris, 1972.

Mohamed Arkoun, *Comment lire le Coran*, introduction à la traduction de Kasimirski.

R. Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

G. Balandier, *Sens et puissance*, Paris, P.U.F.

G. Balandier, et collaborateurs, *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970.

R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, P.U.F.

Becker, *Islamstudien*, Leipzig.

Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil.
Les Arabes d'hier à demain, 2e éd., Paris, Seuil, 1969.
Le Maghreb entre deux guerres, Paris, Seuil, 1962.
L'Egypte, impérialisme et révolution, Paris, Gallimard, 1967.
"Le Maghreb d'hier à demain", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1964, et table ronde *in: Cahiers de Tunisie*, 1966.

Regis Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966.
Le Coran, introduction et traduction, Paris, Maisonneuve, 1951.
Le Problème de Mahomet, Paris, P.U.F., 1952.

Marc Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1949.

A. Bouhdiba, "Le Hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam", *Revue tunisienne des sciences sociales*, 1964, Tunis.

Habib-Bourguiba, *Discours*, Tunis, ministère de l'Information.

Carl Brockelmann, *Geschichte des Arabischen Literatur*, Leyde, 1945-49.

Carl Brown, *Modern trends in Islam*, inédit.
The surest path, Cambridge, Massachusetts, 1967.

Robert Brunschvig, G. von Grünebaum, et collaborateurs, *Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve.

Robert Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hafsides.*
Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, trad. fr.
Claude Cahen, *L'Islam des origines à la conquête ottomane*, Paris, Bordas, 1970.
"L'évolution de l'Iqtâ'", *Annales*, 1953.
"Point de vue sur la révolution abbasside", *Revue historique*, 1963.
Carmel Camilléri, *Le Test de Louisa Düss...*, Tunis.
Michel Camau, *La Notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, Paris.
G. Challiand et J. Minces, *L'Algérie indépendante*, Paris, Maspero.
Norman Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh, 1966.
De Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Leyde.
J.-M. Domenach, *Le Retour du tragique*, éd. du Seuil, Paris, 1967.
Mikel Dufrenne, *La Personnalité de base*, Paris, P.U.F.
Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.
R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907.
Engels, *Le Rôle de la violence dans l'histoire.*
Esprit, n° spécial 1971 : "Réinventer l'Eglise?"
F. Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, éd. du Seuil, Paris, 1971.
Les Damnés de la terre, éd. Maspéro, Paris, 1961.
Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Paris.
Malaise dans la civilisation, Paris, Rev. franç. de Psych., P.U.F., 1970.
Moïse et le monothéisme, Paris.
Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1963.
Erich Fromm, *La Crise de la psychanalyse*, Paris, Anthropos, 1971.
Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie*, Paris, P.U.F., 1959.
Sir Hamilton Gibb, *Les Tendances modernes de l'Islam*, trad. fr.
Godelier, *Sur les Sociétés précapitalistes*, Paris, Edit. Sociales, 1970.
Goitein, "The Rise of near-eastern Bourgeoisy", *Cahiers d'histoire mondiale*, 1956.
Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890.
Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire.*
G. von Grünebaum, *L'Islam médiéval*, trad. fr., Paris, Payot, 1962.
Charles Guignebert, *Des prophètes à Jésus*, Paris, Albin Michel.
Jésus.
Le Christ.
Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970.
Leçons sur la philosophie de la religion, trad. fr., Paris, Vrih, 1971.
L'Esprit du christianisme et son destin, Paris.
Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, trad. fr., Paris, Payot, 1948.
Mahmoud Hussein, *La Lutte de classes en Egypte de 1945 à 1968*, Paris, Maspero.

Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, M. Rivière, 1968.
Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit, Paris, Aubier, 1946.
Etudes sur Marx et Hegel, Paris, M. Rivière.
Sir Muhammad Iqbâl, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. fr., Paris, Maisonneuve, 1955.
Abram Kardiner, *L'Individu dans sa société*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1969.
Jean Lacouture, *Quatre hommes et leurs peuples*, éd. du Seuil, Paris, 1969.
Jean et Simonne Lacouture, *L'Egypte en mouvement*, éd. du Seuil, Paris, 1956.
Lammens, *L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*.
Le règne de Yazîd Ier.
A. Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967.
L'histoire du Maghreb, Paris, Maspero, 1971.
Bernard Lewis, "Byzance and its neighbours", *in: Cambridge medieval history*.
"The islamic guilds", *Economic history review*, 1937.
Les Arabes dans l'histoire, Neuchâtel, La Baconnière, 1958.
A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïme*, Paris, Albin Michel, 1950.
Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, Flammarion, 1971.
Espaces et réseaux du haut Moyen Age, Paris, La Haye, Mouton, 1972.
M.-A. Macciocchi, *De la Chine*, éd. du Seuil, Paris, 1971.
André Malraux, *Antimémoires*, Paris, Gallimard, 1967.
Les Chênes qu'on abat, Paris, Gallimard, 1971.
H. Marcuse, *Eros et Civilisation*, éd. du Seuil, Paris, 1971.
Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, éd. du Seuil, Paris, 1968.
Karl Marx, *Œuvres*, Paris, Gallimard.
Louis Massignon, *Opera minora*, Beyrouth, 1963.
Tibor Mende, *De l'aide à la recolonisation*, éd. du Seuil, Paris, 1972.
M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard.
Sens et non-sens, Paris, Nagel, 1966.
Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955.
Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, 1964.
Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1967.
A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, trad. arabe de Abû Rîda, Le Caire.
Clement Moore, *Politics in North Africa*.
Emmanuel Mounier, *Œuvres*, Paris, Le Seuil.

Gunnar Myrdal. *Le Défi du monde pauvre*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972.
Frédéric Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, 1971.
Généalogie de la morale, ibid.
Considérations inactuelles.
Edouard Perroy. *Le Moyen Age*, Paris. P.U.F.
Renaissance du monde arabe, Colloque de Louvain de 1970, Duculot, 1972.
Hassan Riadh. *L'Egypte nassérienne*.
P. Ricœur. *Histoire et Vérité*, éd. du Seuil, Paris, 1954.
M. Rodinson. *Islam et capitalisme*, Paris. Le Seuil, 1966.
"Bilan des études muhammadiennes", *Revue historique*, 1963.
Marxisme et monde musulman, éd. du Seuil, Paris, 1972.
Rostow, *Les Etapes de la croissance économique*, éd. du Seuil, Paris, 1962.
Ed. Saab. *La Syrie ou la révolution dans la rancœur*, Paris, 1965.
J.-P. Sartre. *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard.
Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, 1960.
Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1951.
An Introduction to Islamic Law, Londres, 1964.
P. H. Simon, *L'Esprit et l'Histoire*, éd. Armand Colin, 1954.
Oswald Spengler. *Le Déclin de l'Occident*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1948.
Angelo Tasca. *Naissance du fascisme*, Paris. Gallimard, 1967.
Abdelaziz Thaâlbi. *La Tunisie martyre*, trad. en français par Saqqa.
Les Temps modernes, numéro spécial sur "le conflit israélo-arabe", juin 1967.
Trevor-Roper. *De la Réforme aux Lumières*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972.
Arnold Toynbee, *L'histoire, un essai d'interprétation*, Paris, Gallimard.
A. Udovitch. *Partnership and Profit in early Islam*, Princeton, 1970.
Volney. *Description de l'Egypte et de la Syrie*.
Les Ruines.
Montgomery Watt, *Mahomet à la Mecque*, trad. fr., Paris, Payot, 1958.
Mahomet à Médine, ibid., 1959.
Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris.
L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. fr., Paris, Plon.
Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris.
Essais et conférences, Paris, Plon, 1970.
Simone Weil, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.
Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, trad. arabe de Abû Rîda, Le Caire, 1958.
Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, trad. fr., Paris, éd. de Minuit, 1964. Avant-propos par P. Vidal-Naquet.

الفهرس

جدلية الاستمرارية والتغيير

الاصلاح والتجديد في الدين

الانسان العربي المسلم

تنظيم المجتمع والدولة

٢٠٠٠/٩٠/١١١١

الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي

□ هذا كتابٌ لمفكّر من تونس، صدر أولاً بالفرنسية عام ١٩٧٤، وهو محاولة نقدية وأنثروبولوجية وتاريخية ـ فلسفية... يريد لنفسه أن يكون أيضاً نداءً للمضير العربي والإسلامي. وأقصى طموحه أن يثير اليقظة. إن هذا الخطاب يعبّر عن نفسه بلغة واضحة في مواجهة كل أنواع الإرهاب وكافة المستجدّات الفكرية والتقاليد المدرسية... العاملة في خدمة الفكر الشمولي الذي يستهدف الإنسان بتمامه

□ "الشخصية" و"الصيرورة"، هذان هما الموضوعان المركزيان وحولهما تتجمع المواضيع الأخرى. وفي هذه الجدلية القائمة بين الكائن والتغيير، لا تعني هذه المقابلة أن هناك نقطة للانطلاق هي الشخصية ونقطة للوصول هي الصيرورة، بل يجب أن تكون الشخصية ذاتها صيرورة، وأن يتجذر المصير السياسي والتاريخي والاجتماعي في أساسٍ، في كينونة، في تاريخ .

□ يدرس الكتاب في محور أول، الشخصية العربية الإسلامية في حد ذاتها: إنها المفرد العالمي الذي يعكس العالم الإنساني كافة عبر إنسانيته، لكنها أيضاً مصدر للطاقة لبناء مصير سياسي وتاريخي جديد كما لبروز كافة قوى التجديد والخلق في المجتمع والدولة والثقافة. أما موضوع المحور الثاني فهو المصير السياسي، وهو يشكّل الإطار الذي تتطور فيه الإنسانية العربية، والدعامة لنشاطها بصفتها جماعة... ينبغي تكوين الوحدة العربية، ولكن ليس بأي صورة، وبأي ثمن... وبذا فلن تجد الشخصية العربية الإسلامية تكاملها المحسوس إلا في كيان عربي يترقب الإنشاء، وهو الذي يحيلنا بدوره على مشروع شامل يكون هو محتوى المصير بالذات.

ISBN 9953-456-72-0

9789953456720

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت